







1376.

LEZIONI
DI
LOGICA E METAFISICA

DEL BARONE
PASQUALE GALLUPPI
DA TROPEA

PRIMA EDIZIONE LIVORNESE

VOL. II.

LIVORNO
GIO. MAZZAJOLI EDITORE
1854



LEZIONI

DI

LOGICA E METAFISICA

DEL BARONE

PASQUALE GALLUPPI

DA TROPEA

PRIMA EDIZIONE LIVORNESE



LIVORNO

GIO. MAZZAJOLI EDITORE

1854

LIVORNO, Tip. di Paolo Vannini.

LEZIONE LX.

DELLA PSICOLOGIA: SI PROVA CHE L' ANIMA UMANA
È UNA SOSTANZA.

Nella lezione quarta abbiamo detto che l' *io* pensante è ciò che noi chiamiamo *anima* o *spirito*. Ivi abbiamo veduto che l'esistenza del *me* pensante è una verità incontrastabile, la quale si stabilisce collo stesso dubitar di essa o col negarla. La scienza di quest' anima umana è ciò che chiamasi *psicologia*: questo vocabolo è composto di due parole greche *psyche* e *logos*; il che vale a dire *discorso o scienza dell' anima*. Noi abbiamo considerato, nelle antecedenti lezioni della logica, l'anima umana nella sua funzione del raziocinio che la distingue dagli esseri irrazionali. Abbiamo esaminato l'atto intellettuale chiamato raziocinio tanto nella sua materia che nella sua forma. Abbiamo veduto che la materia prossima del raziocinio sono i giudizi, e che la materia remota sono le idee o i concetti. Ma che cosa è mai in sè stessa quest' anima umana, che ragiona? Quale è l'origine delle sue idee, che sono gli elementi primitivi del suo pensiero, del suo sapere, del suo ragionare, di qualunque scienza? La metafisica è quella scienza che si versa in tali ricerche; e noi la dividiamo in *psicologia* ed in *ideologia*, o se si vuole in *psicologia* ed in *ontologia*, comprendendo nell'ontologia anche ciò che suol trattarsi nella cosmologia e nella teologia naturale.

Nella lezione terza abbiamo veduto che la filosofia soggettiva teoretica cerca: 1.° Posso io sapere qualche cosa; 2.° che cosa posso io sapere; 3.° su qual fondamento posso sapere le cose. Noi abbiamo nella logica risposto a queste quistioni: abbiamo ivi fatto vedere l'assurdità dello scetticismo, il quale nega che noi possiamo sapere qualche cosa: abbiamo esaminato i motivi legittimi delle nostre conoscenze; e quindi abbiamo veduto su quali fondamenti noi possiamo avere delle conoscenze vere di noi stessi e delle cose diverse da noi. È tempo ora di applicare la scienza logica a' diversi oggetti che noi possiamo conoscere, e di trattar delle conoscenze, che coll'applicazione dei motivi legittimi delle nostre conoscenze possiamo ave-

re su di noi stessi e sulle cose diverse da noi. Abbiamo veduto che la filosofia oggettiva cerca: 1.° Chi son io? 2.° dove sono io? 3.° da chi son io? Noi dunque ci occuperemo nella metafisica di tali sublimi ricerche; ma incominceremo dalla prima, che è il fondamento di tutte le altre. Incominceremo in conseguenza la metafisica dalla psicologia, cioè dalla conoscenza dell'anima umana; noi cercheremo sulle prime di determinare, per quanto ci è possibile di conoscere, quale è la sua natura, indi faremo l'analisi delle sue facoltà; dopo questa tratteremo de' mezzi di dirigere queste facoltà al ritrovamento del vero e delle cagioni insieme de' nostri errori. Noi abbiamo nella logica trattato de' motivi legittimi delle nostre conoscenze, ma non abbiamo trattato delle cagioni de' nostri errori; abbiamo veduto che questo esame suppone la conoscenza del sistema delle facoltà dello spirito, e perciò l'abbiamo riserbato per la psicologia.

In tre parti divideremo dunque la psicologia: nella prima tratteremo della natura dell'anima umana; nella seconda faremo l'analisi delle sue facoltà; nella terza tratteremo de' mezzi di dirigere queste facoltà al ritrovamento del vero, e ad evitar l'errore; così questa terza parte conterrà un perfezionamento della scienza logica.

Ma col nome di Dio incominciamo dalla prima parte.

Chi son io? Son io un essere o un modo di essere? Nella lezione XLI. abbiamo veduto che tutto ciò che noi concepiamo, lo concepiamo o come cosa, o come modo di cosa, o come cosa modificata. Ma tutte le cose reali si offrono a noi come cose modificate; se osserviamo, per cagion di esempio, un corpo, lo vediamo di una certa figura, di un certo peso, di un certo colore, in moto, oppure in riposo, ec. Premesse queste nozioni si domanda: *L'anima umana è essa una cosa, oppure è un modo di un'altra cosa? È essa una sostanza, oppure un modo di sostanza?* Per risolvere questa quistione consultiamo la nostra coscienza. Io ho avuto una moltitudine di modificazioni, le quali più non sono nel momento, e ne ho nel momento che non erano in me ne' momenti antecedenti. Queste modificazioni passate hanno cessato di essere in me, ed io intanto continuo ad essere; io non sono dunque alcuna delle modificazioni passate, nè la collezione di tutte; le modificazioni presenti sono in me, ma non

lo erano ne' momenti precedenti, ed intanto io era; io dunque non sono le modificazioni presenti, nè le passate, nè la collezione di tali modificazioni; sono dunque una cosa sussistente, e queste modificazioni sono cose inerenti in me. Consultando la testimonianza della coscienza, posso dire con verità: quell'io che fui nell'ignoranza di alcune verità, ora le conosco; quell'io che fui agitato da alcuni desiderii violenti, ora ne son privo; quell'io che fui nell'affanno e nella tristezza, ora sono nella gioia. Noi attribuiamo dunque al *me*, il *fu* e l'*è* insieme, ma non facciamo lo stesso della gioia e dell'affanno; poichè la gioia, nella nostra supposizione, è e non fu, e l'affanno fu e non è; noi non facciamo lo stesso della tranquillità e dell'agitazione prodotta da' desiderii violenti di cui fummo affetti; poichè la tranquillità è e non fu, ed i desiderii violenti, de' quali parliamo, furono e non sono; noi non facciamo lo stesso della scienza e dell'ignoranza, poichè la scienza è e non fu, e l'ignoranza, fu e non è. L'io o l'anima mia, in conseguenza, a cui attribuisco il *fu* e l'*è* insieme, dicendo generalmente *quell'io che fui in un modo, ora sono in un altro*, non è alcuna di queste cose, a cui attribuisco o il *fu*, o l'*è* solamente, e non mai il *fu* e l'*è* insieme. Queste cose intanto sono state o sono nel *me*; la mia coscienza le ha percepite come modi del mio essere. L'anima mia è dunque una cosa che sussiste, nonostante la cessazione de' suoi modi di essere: essa è dunque una sostanza.

Se i metafisici avessero fatto attenzione che la *sussistenza* è un dato della nostra coscienza, come lo è la *inerenza*, e che le nozioni di sussistenza e d'inerenza sono semplici, e perciò indefinibili, essi non avrebbero riempito le loro pagine di tante illusioni. Non isdegnando consultare la voce luminosa della coscienza, avrebbero detto: *Io sono un essere, e vi sono in me modi del mio essere*. L'essere, cioè la sostanza, ed il modo di essere o la modificazione, sono dunque due dati che l'analisi del sentimento del *me* mi offre incessantemente. Ciò vale quanto dire: due esistenze mi dà l'analisi di cui parliamo: l'*esistenza sussistente* e l'*esistenza inerente*. Le nozioni di *esistenza*, *sussistenza*, *inerenza* sono semplici, e perciò non definibili.

Più volte ho osservato che la coscienza ci mostra tre

specie di fatti; i fatti della sensazione, in cui noi siamo passivi; i fatti della volontà, in cui siamo attivi e liberi; ed i fatti dell'intelligenza, i quali, sebbene derivano dall'attività dell'anima, si mostrano alla coscienza come necessarij ne' loro risultamenti. Tutto ciò dimostra che l'anima umana è un agente ed un paziente, e che per conseguenza è una sostanza. Possiamo restringere quanto abbiamo detto, circa la sostanzialità dell'anima umana, nella seguente dimostrazione.

La sostanza è ciò che malgrado la cessazione delle modificazioni continua ad esistere, cioè sussiste, e che è modificato: *Subiectum perdurabile et modificabile dicitur substantia*, così determina Wolfio la nozione della sostanza, conforme alla nozione che io ne ho dato. Ora l'anima umana è un soggetto che sussiste e che è modificato, l'anima umana è dunque una sostanza. La minore di questo sillogismo è provata da ciò che abbiamo detto. L'*io* è insieme, a diversi riguardi, passivo ed attivo: se un corpo l'impressiona, accade in lui una sensazione, che egli non dà a sè stesso, e riguardo alla quale egli è paziente; se produce un volere, un raziocinio, egli è attivo, poichè il volere ed il meditare vien da lui, ed egli è il principio efficiente di tali atti. Le passioni e le azioni che hanno luogo nel *me*, incominciano, cessano e si succedono. L'*io*, malgrado la cessazione di queste passioni ed azioni, sente la sua esistenza, e si sente lo stesso in tutte queste maniere del suo essere. Egli non è dunque nè alcuna di queste modificazioni, nè la collezione di esse. È un oggetto che sussiste e che è modificato. L'intima coscienza dunque ci rileva che l'anima umana è una sostanza.

La nozione che ho data della sostanza, e che ho applicato all'anima umana è conforme alla dottrina antica, e la più comunemente ricevuta. Stimo cosa utile il dare qui un'idea di questa dottrina.

La prima categoria, cioè la prima nozione universale essenziale all'umano intendimento, di cui parla Aristotile, è la *sostanza*. Egli distingue la sostanza *prima* dalla sostanza *seconda*. La prima, egli dice, è quella la quale non è in un soggetto, nè si dice del soggetto. Tale è la sostanza singolare o ciascun individuo che sussiste, come *Platone*, *Socrate*, *questo libro*. La sostanza seconda è il

genere o la specie che non sono nel soggetto, ma si dicono del soggetto.

Per intendere questo linguaggio aristotelico, fa d'uopo sapere che la divisione delle cose, secondo Aristotile, è di quattro modi: *Alcune cose non si dicono di un soggetto, nè sono in un soggetto*. Tali sono gli individui reali che sussistono nella natura: « Nonnulla nec in subjecto » sita sunt, nec de subjecto dicuntur ullo, ut quidam homo, quidam equus. Nihil enim ejus generis, neque in subjecto est, neque de subjecto ullo dicitur. Omnino » autem et quæ sunt unum numero, de subjecto nullo » illa quidem dicuntur, sed eorum nonnulla in subjecto » esse nihil prohibet. Nam hæc Grammatica ex eorum » est numero, quæ in subjecto insunt, nec de subjecto » ullo dicitur (1). »

Le cose che sono nel soggetto, ma non si dicono del soggetto, son dunque, secondo Aristotile, gli accidenti particolari inerenti alle sostanze individuali, poichè non può dirsi: *Questo uomo è la grammatica*, ed inoltre gli accidenti particolari non hanno un nome particolare, e perciò non possono enunciarsi di un soggetto. Niuna delle cose particolari dunque, secondo Aristotile, può dirsi di un soggetto: ma alcune di esse non sono nel soggetto, e queste sono le sostanze prime, altre sono nel soggetto, e queste sono gli accidenti. *Le cose che si dicono del soggetto, ma non sono nel soggetto*, sono i generi e le specie. Così dicendo: *Pietro è uomo*, l'uomo si dice del soggetto Pietro, ma non è in alcun soggetto: « Eorum quæ sunt, » alia de subjecto aliquo dicuntur; nec in subjecto insunt » ullo, ut homo: de subjecto enim dicitur quopiam homine, in subjecto autem nullo inest. In subjecto autem » esse dicitur id, quod in re aliqua inest, non tamquam » pars, nec potest sejunctum ab eo in quo inest consistere. Veluti Grammatica aliqua in subjecto iuest animo, sed de subjecto nullo dicitur (2).

I soggetti singolari non possono affermarsi l'uno dell'altro, nè sono inerenti l'uno nell'altro; poichè ciascuno sussiste in sè. I soggetti universali non si possono concepire come inerenti a' soggetti particolari, perchè allora

(1) *Aristotile*, Antecedentia categoriarum, n. 5.

(2) *ibidem*.

perderebbero la loro natura di soggetti; si dicono nondimeno, dice Aristotile, de' soggetti, poichè si dice bene *Pietro è uomo*; ma potrebbe osservarsi che non si può dire, *Pietro è l'uomo*, poichè Pietro non è la collezione degli uomini; ciò significa: *Pietro è uno degli uomini*, e questo modo logico, che Dumarsais dice espresso da un aggettivo metafisico, è ciò che si afferma del soggetto singolare *Pietro*. L'accidente singolare è inerente in un soggetto particolare; ma noi non abbiamo nomi particolari per designar tali accidenti; perciò Aristotile dice, che tali accidenti sono inerenti al soggetto, ma non si dicono del soggetto. Da ciò si dedurrebbe male dicendo, come abbiamo osservato averlo detto Reid, che lo spirito umano non ha le idee singolari di tali accidenti, perchè non ha vocaboli particolari per designarli, e che volendoli designare è obbligato servirsi di vocaboli generali.

Ciò mi porge l'occasione di distinguere il *soggetto logico o predicabile* (come parlano gli scolastici) dal *soggetto d'inerenza*. Il soggetto logico è ciò di cui può affermarsi o negarsi un predicato. Il soggetto d'inerenza è un soggetto particolare reale, a cui è inerente un accidente o modo particolare reale.

Finalmente spiega Aristotile quali cose sono *nel soggetto e si dicono del soggetto*: « Quædam et de subjecto » dicuntur, et sunt in subjecto, ut scientia in subjecto » animo inest, ac de subjecta Grammatica dicitur (1). »

Gli accidenti universali dunque, secondo Aristotile, sono *nel soggetto e si dicono del soggetto*; come sarebbe la scienza, la quale è inerente all'anima, e perciò è nel soggetto, e si dice ancora del soggetto potendosi ben dire: *La geometria è una scienza*. Ma questa spiegazione delle cose che sono nel soggetto, e che insieme si dicono del soggetto, suppone la realtà degli universali, poichè suppone che gli antecedenti universali sono realmente inerenti a' soggetti particolari. Aristotile numera cinque proprietà della sostanza; fra queste la quinta fa al nostro proposito, e si è la facoltà di ricevere in sè successivamente modi contrari, rimanendo essa la stessa in numero: » Sed hoc substantiæ est proprium maxime una eadem » que cum sit numero, vim habere accipiendi contraria :

(1) *Ibid.*

» ita ut cæterorum omnium, quæ non sint substantiæ
 » nihil quisquam afferre possit, quod unum idemque ma-
 » nens contraria possit accipere. Ut color qui sit unus,
 » et idem numero, niger non dicitur et albus: neque ea-
 » dem et una numero actio vitiosa et recta. Eadem est cæ-
 » terorum omnium ratio, quæ substantiæ non vocantur.
 » At substantia cum una sit eademque numero vim habet
 » accipiendi contraria: veluti unus idemque homo alias al-
 » bus alias est niger: interdum calidus interdum frigidus:
 » nonnumquam bonus nonnumquam improbus: quod in
 » cæteris omnibus non reperitur. . . substantiæ ipsæ mu-
 » tatæ vim habent accipiendi contraria: cum enim ex
 » calido quippiam fit frigidum ipsum mutatur: variatur
 » enim quod nigrum fit ex albo, et bonum ex malo. . .
 » Quare substantiæ hoc proprium est, vim habere acci-
 » piendi contraria, immutatione sui, cum unum et idem
 » numero maneat (1). »

Ciò che qui dice Aristotile è uniforme perfettamente alla dottrina che io ho spiegato di sopra, cioè che la sostanza è ciò a cui può attribuirsi insieme *il fu* e *l'è*. Io fui afflitto, ora son lieto; l'afflizione è contraria alla letizia: non può attribuirsi *il fu* alla letizia, perchè essa è e non fu; non può attribuirsi *l'è* all'afflizione, che è stata in me, perchè essa fu e non è: *il fu* e *l'è* si attribuiscono insieme al mio essere, alla sostanza dell'anima mia; ma si attribuiscono ad essa per ragione delle sue qualità.

Osservate, che io non ho detto che alla sostanza si attribuisce *l'è* ed il *non è* insieme, poichè con ciò avrei pronunciato un'evidente contraddizione; ma ho detto che si attribuisce insieme *il fu* e *l'è*, poichè le qualità contrarie non esistono, nè possono esistere insieme nella medesima sostanza; ma possono esistere ed esistono molte volte successivamente, e nella successione delle modificazioni consiste il cambiamento della sostanza. Queste nozioni applicate all'anima dimostrano evidentemente che *l'anima è una sostanza*. L'anima umana sussiste, non ostante che le sue modificazioni cessino di essere. L'anima umana riceve successivamente modificazioni o qualità contrarie; come potrà contrastarsi che l'anima umana sia

(1) *Aristotile, loc. cit.*

una sostanza? Noi ripeteremo con gioja questa verità consolante e feconda di importanti illazioni: *L'io è un essere; L'io è una sostanza.*

L'idea stessa della sostanza, secondo l'abbiamo spiegata, applicata all'osservazione psicologica dimostra eziandio che *l'anima umana non è una e la stessa numericamente in tutti gli uomini; ma che vi sono tante anime umane che sono sostanze, quanti sono gli individui del genere umano.* La sostanza può ricevere qualità contrarie successivamente, ma non già nello stesso tempo. altrimenti il principio di contraddizione sarebbe falso. Ora l'esperienza c'insegna che gli uomini hanno insieme pensieri contrari l'uno all'altro, e che in conseguenza sono esclusivi l'uno dell'altro; ed è assurdo il supporre una sostanza unica in numero che pensi in tutti gli uomini, e che sia in essi il soggetto d'inerenza di tutti i loro pensieri e delle loro diverse affezioni e modificazioni quali si sieno.

Secondo il comun senso degli uomini, il soggetto che pensa in uno degl'individui della specie umana è numericamente diverso da quello che pensa in ciascun altro individuo della stessa specie; secondo la dottrina di Spinoza non vi è che una sola sostanza pensante. Ora la testimonianza della coscienza, sulla quale deve esser appoggiata la scienza dello spirito umano, è contraria a questa dottrina spinosistica. Un uomo è allegro per lo stesso avvenimento, pel quale un altro è afflitto; uno odia ciò che un altro ama; uno afferma ciò che un altro nega; nell'ipotesi spinosistica si potrebbero nello stesso tempo affermare di un soggetto due modificazioni ripugnanti. Le modificazioni qualificano il soggetto, ed un soggetto non è capace di due qualità insieme, che scambievolmente si distruggono. Non può certamente in un soggetto unico esistere la coscienza chiara di un giudizio colla coscienza chiara del giudizio contraddittorio. Non può, per cagion di esempio, uno stesso soggetto pronunciare insieme questi due giudizi: *Ciò che pensa è esteso; ciò che pensa non è esteso.* Né può aver la coscienza di tutti e due. È dunque una evidente assurdità il supporre un'anima sola che pensa in tutti gli uomini, e fa d'uopo ammettere la pluralità delle anime umane ciascuna delle quali sia una sostanza realmente distinta da tutte le altre.

Basta perciò la sola osservazione psicologica per distrug-

gere il domma dell'unità della sostanza. Bayle ha sviluppato molto bene questo argomento, ed io reco qui ben volentieri le sue parole: « Se vi ha qualche cosa di certo e d'incontrastabile nelle conoscenze umane, si è questa proposizione: *Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem eodem modo, atque tempore vere affirmari possunt.* Ciò vale a dire, non si possono affermare veramente di uno stesso soggetto, agli stessi riguardi e nello stesso tempo, due termini che sono opposti. Per esempio, non si può dire, senza mentire, *Pietro sta bene, Pietro è molto ammalato*, egli nega ciò ed egli l'afferma, bene inteso che i termini abbiano sempre lo stesso rapporto e lo stesso senso. . . . Mostriamo che questo assioma è falsissimo nel sistema degli spinosisti, e poniamo da principio per massima incontrastabile, che tutti i titoli i quali si danno ad un soggetto, per significare o ciò che egli fa, o ciò che egli soffre, convengono propriamente e fisicamente alla sua sostanza, e non già ai suoi accidenti. Quando diciamo, *il ferro è duro, il ferro è pesante, esso s'immerge nell'acqua, esso fende il legno*, noi non pretendiamo dire, che la sua durezza è dura, che il suo peso è pesante, ec.; questo linguaggio sarebbe molto impertinente; vogliamo dire, che la sostanza estesa, la quale lo compone, resiste, che essa pesa, che essa discende sotto l'acqua, che essa divide il legno. Similmente quando diciamo, che un uomo nega, afferma, che egli si disgiusta, che accarezza, che loda, ec., noi facciamo cadere tutti questi attributi sulla sostanza stessa dell'anima sua, e non già sui suoi pensieri, in tanto che essi sono accidenti o modificazioni. Se dunque fosse vero. come lo pretende Spinoza, che gli uomini fossero modificazioni di Dio, si parlerebbe falsamente quando si direbbe: *Pietro nega ciò, egli vuole ciò, egli vuol questo, egli afferma una tal cosa*; perchè realmente ed in effetto, secondo questo sistema, Dio è colui che nega, che vuole, che afferma, e per conseguenza tutte le denominazioni che risultano da' pensieri di tutti gli uomini, cadono propriamente e fisicamente sulla sostanza di Dio. Donde segue che Dio odia ed ama, nega ed afferma le stesse cose, nello stesso tempo e secondo tutte le condizioni richieste, per fare che la regola da me rapportata circa i termini opposti sia falsa: perchè non saprebbe negarsi,

che secondo tutte queste condizioni, prese in tutto il rigore, certi uomini amino ed affermino ciò che altri uomini odiano e negano ».

« Passiamo più avanti: i termini contraddittorii, volere e non volere, convengono secondo tutte queste condizioni nel medesimo tempo a differenti uomini; bisogna dunque che nel sistema di Spinoza convengano alla sostanza unica ed indivisibile che egli nomina Dio. Dio è dunque colui che nello stesso tempo forma l'atto di volere e che nol forma a riguardo di uno stesso oggetto; si verificano dunque di lui due termini contraddittorii; ciò che è il rovesciamento dei primi principii della metafisica. Come un circolo quadrato è una contraddizione, una sostanza lo è ancora quando essa ha amore ed odio nel medesimo tempo per lo stesso oggetto; si dice ordinariamente *quot capita tot sensus*; ma secondo Spinoza tutti i sentimenti di tutti gli uomini sono in una sola testa. Il semplice riferire tali cose è confutarle, è farne vedere chiaramente le contraddizioni; perchè è manifesto, o che nulla è impossibile, nemmeno che due e due sien dodici, o che vi sono nell'universo tante sostanze, quanti soggetti, che non possono ricevere nello stesso tempo le stesse denominazioni. Che gli uomini si odino scambievolmente, che essi si assassinino scambievolmente al lato di un bosco, che si uniscano in eserciti per uccidersi scambievolmente, che i vincitori mangino alcune volte i vinti, ciò si comprende, perchè si suppone che essi sono distinti gli uni dagli altri, e che il tuo ed il mio producono in essi passioni contrarie. Ma che gli uomini non essendo che la modificazione dello stesso essere, non essendovi per conseguenza se non che il solo Dio che agisce e lo stesso Dio in numero, che si modifica in Turco modificandosi in Ungaro, vi sieno guerre e battaglie, ciò per lo appunto sorpassa tutti i mostri e tutti gli sregolamenti chimerici delle teste più folli che siensi mai rinchiuse nelle case dei pazzi. Osservate bene, come l'ho già detto, che i modi nulla fanno, e che le sostanze sole son quelle che operano e che soffrono. Questa frase *la dolcezza del miele solletica la lingua*, non è vera se non intanto che essa significa, che la sostanza estesa di cui il miele è composto solletica la lingua. Così nel sistema di Spinoza, tutti coloro che dicono: *gli Alemanni hanno ucciso diecimila*

Turchi, parlano male e falsamente, a meno che essi non intendano: *Dio modificato in alemanno ha ucciso Dio modificato in diecimila Turchi*; e così tutte le frasi, per le quali si esprime tutto ciò che fanno gli uomini gli uni contro gli altri, non hanno altro senso verace, se non che questo: *Dio odia sè stesso: egli domanda grazie a sè stesso e se le rifiuta; egli perseguita; egli uccide, egli mangia sè stesso, egli si calunnia, egli si conduce sulla forca, ec. (1).* »

Ho recato questo lungo passo di Bayle, perchè esso fa bene sentire l'assurdità dell'unità della sostanza pensante in tutti gli uomini, domma che è stato rinnovato oggi in Francia, sebbene con alcune modificazioni, delle quali parleremo appresso.

LEZIONE LXI.

SULLA SEMPLICITÀ DELL' ANIMA.

Chi sono io? Io sono un essere, o in altro termine, una sostanza. Ma sono io forse un essere come lo è la mia mano, il mio piede, il mio capo, il mio corpo, o qualunque altro corpo esterno che colpisce i miei sensi?

Riflettendo sulla nozione della sostanza, è per me evidente che la sostanza è semplice. Di che cosa mai sarebbe composta una sostanza? Quali sarebbero i suoi componenti? La sostanza non può esser composta di meri accidenti, poichè l'accidente non può aver esistenza senza la sostanza. L'accidente è una esistenza inerente, ed un accidente senza sostanza sarebbe un' esistenza inerente e non inerente insieme. L'accidente è un modo di essere, ed un modo di essere senza l'essere sarebbe un modo di essere e non un modo di essere insieme. È dunque una verità identica e necessaria, che l'accidente non può aver esistenza senza la sostanza. Da ciò segue necessariamente che una unione di accidenti non può costituire la sostanza, poichè i componenti essendo per natura anteriori al composto, gli accidenti dovrebbero antecedentemente esistere per natura senza la sostanza, il che è impossibile.

(1) Bayle, *Dictionnaire* artic. *Spinoza*, rem. N. D. III e IV.

Sarebbe forse la sostanza composta di più sostanze? Ma ciò è contro l'ipotesi, poichè noi supponiamo una sostanza, e non già molte.

Si dirà forse che non può esistere la sostanza unica che sia unità senza esser numero? Ma ciò sarebbe porre una contraddizione, poichè sarebbe porre un numero senza unità, un composto senza componenti. Una collezione di sostanze suppone necessariamente in ordine di natura antecedentemente le sostanze, ed ogni sostanza è una sostanza, e non molte sostanze. *L'essere o la sostanza è dunque semplice.* Ma sarà forse l'anima mia un aggregato di sostanze, come lo è il mio corpo? Per esaminar questa quistione, bisogna vedere se il pensiero di cui abbiamo coscienza può convenire ad una collezione di sostanze, dimodochè un elemento di questo pensiero appartenga ad una sostanza, ed un altro elemento appartenga ad un'altra sostanza. Ora, esaminando ciascuno de'nostri pensieri, si vede evidentemente che ciascuno è una modificazione semplice ed indivisibile, la quale non può in conseguenza appartenere ad un soggetto moltiplice. In risultamento tutti i nostri pensieri, relativamente alla nostra facoltà di conoscere, si riducono alla percezione, poichè il giudizio in risultamento consiste nella percezione della relazione fra due idee; il raziocinio nella percezione della relazione d'identità fra le premesse e l'illazione. Ora, la percezione può aver per oggetto più cose; ed il giudizio ed il raziocinio suppongono diversi elementi del pensiero. Ora, la percezione di più cose ed un pensiero, il quale suppone più percezioni, non può aver esistenza in più soggetti. Il soggetto che pensa in noi è dunque semplice.

Per sentire la forza di questo argomento, supponiamo che il pensiero N sia composto delle percezioni A, B, C, D, e che ciascuna percezione sia in un soggetto distinto; allora sarà impossibile, che alcuno di questi soggetti abbia in esso il pensiero N, poichè chi ha la percezione A non ha il pensiero N, il quale si compone delle percezioni A, B, C, D; lo stesso deve dirsi di chi ha la percezione B. Il soggetto dunque affetto dal pensiero N deve esser lo stesso del soggetto affetto da ciascuna delle percezioni A, B, C, D; cioè per aver luogo il pensiero N è necessario che le percezioni A, B, C, D, sieno nella stessa unica sostanza. Il pensiero conviene dunque ad una

sostanza unica, e non già a più sostanze insieme; ma la sostanza è semplice, come abbiain dimostrato; l'*io*, o l'anima umana, è dunque semplice. Questo argomento è appoggiato sul seguente principio: *La percezione di un molteplice, ossia di più cose, non può appartenere se non che ad una sola sostanza.* Con questo principio si fa vedere che l'idea, il giudizio, il raziocinio non possono trovarsi in una collezione, ma appartengono necessariamente ad una sostanza semplice.

Sviluppiamo questo argomento. Noi abbiamo l'idea di un uomo intero, di un' animale intero, di un albero intero, e di un corpo intero qual siasi; ora, ciò suppone che la percezione di ciascuna parte di un uomo, o di un corpo qualsiasi sia nello stesso soggetto; poichè se un soggetto avesse la percezione della fronte, un altro del resto del capo, un altro di una porzione del tronco, ec., non vi sarebbe alcuno il quale avrebbe la percezione dell'uomo intero; intanto la coscienza ci assicura che l'*io* ha la percezione dell'uomo intero; le diverse percezioni parziali dunque, di cui si compone la percezione totale dell'uomo intero, appartengono alla stessa sostanza; e la percezione dell'uomo intero è impossibile che appartenga a più sostanze o ad una collezione di sostanze.

Noi abbiamo la coscienza di più sensazioni insieme; così possiamo essere affetti da più sensazioni di colore, da quella di caldo, da quella di un sapore, e da quella di un odore insieme; ora queste sensazioni debbono essere modificazioni dello stesso soggetto; poichè se una fosse modificazione di un soggetto, ed un'altra di un altro soggetto, non vi sarebbe alcun soggetto che avesse la coscienza di tutte; poichè un soggetto può aver solamente la coscienza di ciò che è in esso.

Quando giudichiamo che *A* è uguale a *B*, il soggetto che afferma questa eguaglianza è lo stesso di quello che ha l'idea di *A* e che ha l'idea di *B*; l'essere dunque che giudica è uno; poichè se un soggetto avesse l'idea di *A*, ed un altro l'idea di *B*, nè l'uno, nè l'altro potrebbero affermare l'eguaglianza di *A* a *B*. L'essere che in noi giudica è dunque lo stesso di quello che in noi percepisce.

Se io ragiono a questo modo: *A è uguale a B, C è uguale a B, dunque A è uguale a C*; è evidente che questo raziocinio è impossibile, se lo stesso essere che ha

la percezione di A, non abbia eziandio la percezione di B e di C; ma ciò non basta: lo stesso essere che ha queste tre percezioni, deve affermare tanto l'eguaglianza di A a B, che quella di C a B e di A a C; tutti questi elementi del raziocinio debbono necessariamente riunirsi in un essere unico, semplice ed indivisibile. La coscienza eziandio dell'azione intellettuale che deduce non potrebbe aver esistenza se tutti questi elementi del raziocinio non appartenessero alla stessa sostanza semplice dell'anima. Ma non solamente è necessario che tutti gli elementi del raziocinio sieno riuniti nella stessa unica sostanza, ma eziandio è necessario che tutti gli elementi di una scienza qualsiasi nella stessa semplice sostanza si riuniscano. L'io del gran Newton, che inventa il calcolo degli infiniti, è lo stesso io, che apprese a conoscere le cifre arabiche, e le prime lettere dell'alfabeto.

Una scienza è una catena di raziocini diretti a darci la conoscenza più distinta che sia possibile di un oggetto qualsiasi. Una scienza deve dunque avere uno scopo a cui devono tendere le sue diverse parti: questa tendenza delle diverse parti di una scienza verso il suo scopo costituisce l'unità della scienza. I raziocinii sono una serie di giudizi; senza la sintesi immediata del giudizio e la sintesi mediata del raziocinio, la scienza umana non sarebbe possibile; ora, è necessaria l'unità sintetica, cioè di composizione nel raziocinio: senza l'azione deduttiva espressa dal *dunque* o da altre simili congiunzioni, non vi sarebbe raziocinio, come senza *l'è* o *il non è* non vi sarebbe giudizio; il *dunque* in un raziocinio lega in una unità di pensiero le diverse parti di un raziocinio, e *l'è* o *non è* lega nel giudizio in una unità di pensiero le sue diverse parti. Questa unità della scienza, del raziocinio, del giudizio, ed anche dell'idea, io la chiamo generalmente *l'unità sintetica del pensiero*.

Ho detto anche l'unità dell'idea, poichè il soggetto di un giudizio può avere una composizione fisica, ed una unità logica: per esempio, allorquando dico: *Il circolo ha i raggi uguali*, il soggetto ha una composizione fisica, poichè il circolo è un multiplice; ma ha un'unità logica, perchè il soggetto del giudizio è uno, ed il pensiero che giudica deve abbracciare tutto il circolo; il pensiero è dunque quello che rende uno il circolo; io chiamo que-

sta unità, *l'unità sintetica del pensiero. Una tale unità consiste nell'unione o nella connessione de' diversi elementi del pensiero.* Se unite insieme tre linee rette in un certo dato modo, avrete un triangolo: le idee di queste tre linee si combinano insieme per formare la nozione complessa del triangolo: la loro sintesi è *una sintesi di congiunzione*, perchè sarebbe errore il dire che un lato di questo triangolo sia l'altro. Se dico: *cinque più sette è dodici*, avrò una sintesi di congiunzione ed una *sintesi di connessione*. Le nozioni di cinque e di sette sono unite con una sintesi di congiunzione; e la nozione complessa di cinque più sette è unita con una sintesi di connessione colla nozione del dodici; perchè lo spirito vede necessariamente il rapporto d'identità fra queste due nozioni. L'unità sintetica del pensiero consiste appunto nel rapporto di congiunzione o di connessione che lo spirito pone fra gli elementi del pensiero.

Ma questa riunione degli elementi del pensiero colla quale si costituisce l'unità sintetica, suppone necessariamente l'unità del soggetto che riunisce. Come si farebbe l'unione di questi pensieri senza un centro di unione? Ove s'incontrerebbero i diversi raggi del sapere senza un centro che li riunisca? Se un uomo non legasse le ultime verità di una scienza con quelle di mezzo, e queste co' primi principii, ove sarebbe l'unità della scienza? Ma se individui diversi conoscessero queste diverse parti, e che uno non conoscesse quelle che conosce l'altro, la coscienza sarebbe forse possibile? Non è egli necessario che l'io di Newton, che ritrova il calcolo sublime, sia l'istesso io che ha appreso la numerazione aritmetica? Gli accidenti non possono aver esistenza che nel soggetto, e quelli che sono esistenti in soggetti distinti son divisi realmente, e non uniti: l'unione perciò degli accidenti suppone la loro esistenza nello stesso unico soggetto. *L'unità sintetica del pensiero, essenziale al sapere umano, è dunque impossibile se l'anima umana non è una sostanza semplice, e perciò, essendo incontrastabile che vi è nel nostro pensiero l'unità sintetica, è incontrastabile che l'anima umana è semplice.*

Inoltre, i fatti del pensiero umano hanno un'intima relazione fra di essi: gli uni provocano gli altri, e gli altri suppongono come condizione indispensabile gli uni.

L'anima non può volere senza conoscere, nè conoscere senza sentire; perciò la sostanza che vuole in noi è la stessa eziandio di quella che sente. Sviluppiamo questa dottrina. Io soffro un dolore nel piede: io desidero di camminare: io giudico che il camminare esacerba il mio dolore: mi determino a non camminare, e mi risolvo a rimanere in riposo. L'io dunque che ha il dolore è lo stesso io che desidera di camminare, è lo stesso io che giudica che il camminare esacerba il dolore, è lo stesso io che ragionando deduce esser meglio il non camminare che il camminare, è lo stesso io che vuole non camminare: il soggetto che vuole è dunque lo stesso del soggetto che desidera, del soggetto che ragiona, del soggetto che giudica, del soggetto che sente.

Il fantasma del piacere sensibile assale l'anima, e tenta determinarla alla ricerca del piacere dei sensi: l'idea del dovere si mostra al mio cuore, e m'impone di allontanarmi dalla via immonda del piacere illecito: io delibero fra questi due inviti, e mi risolvo o pel piacere o pel dovere. Io, che prendo questa risoluzione, son dunque l'istesso io, che ho coscienza del fantasma del piacere e dell'idea del dovere, e che sono affetto dall'uno e dall'altra. Questi modi del pensiero non possono trovarsi in un soggetto diverso di quello che ne ha la coscienza; e questa coscienza, abbracciando nella sua unità tutti questi modi, ci fa conoscere che il soggetto di questi modi è unico, semplice, indivisibile. L'io non si trova, in conseguenza, nelle sole azioni; egli si trova nelle azioni e nelle passioni; e l'io che si trova nelle azioni, è lo stesso io che si trova nelle passioni. Tale è la verità luminosa, che l'attenzione sul principio *me* ci rivela. La sostanza passiva dell'anima è dunque la stessa della sostanza attiva; e l'unità del pensiero, che risulta in qualunque analisi, fa risultare l'unità assoluta e metafisica, cioè la semplicità della sostanza in cui risiede il pensiero.

Riassumiamo. L'idea del multiplice non può appartenere che ad un soggetto semplice: ho dimostrato evidentemente questa verità. Noi abbiamo idee; se queste son semplici, appartengono ad un soggetto semplice, come è evidente; se poi son complesse, devono, per l'antecedente proposizione, appartenere ad un soggetto semi-

plice. L'esistenza delle nostre idee nell'anima nostra dimostra dunque infallibilmente la sua semplicità.

Collo stesso argomento si è provato che il giudicare non può essere un atto del composto, ma suppone necessariamente una sostanza semplice. Lo stesso si è dimostrato per l'atto del raziocinio.

La coscienza di più modificazioni non può appartenere ad un composto, e le modificazioni di cui l'anima ha coscienza devono esistere nello stesso soggetto in cui è la coscienza delle stesse, questa proposizione è anche evidente. Ora noi abbiamo insieme coscienza di più modificazioni; l'anima nostra è dunque semplice.

Il nostro pensiero ha l'unità sintetica; ma l'unità sintetica del pensiero è impossibile, se il soggetto del pensiero non è semplice; l'anima umana è dunque semplice.

Vi è una tale relazione fra lo stato passivo e lo stato attivo dell'anima, che il secondo suppone necessariamente il primo; ma non potrebbe aver esistenza una tal relazione se le passioni e le azioni dell'anima non appartenessero alla stessa sostanza semplice. È dunque evidente che l'anima è semplice.

Condillac, nell'Arte di ragionare, ha ben dimostrato: che queste due proposizioni: *L'anima è una sostanza che paragona: l'anima è una sostanza semplice*, sono identiche. Ecco la sua dimostrazione: « Dire che una sostanza paragona due sensazioni, è dire che essa ha nello stesso tempo due sensazioni. Dire che essa ha nello stesso tempo due sensazioni, è dire che due sensazioni si riuniscono in essa. Dire che due sensazioni si riuniscono o in una sostanza, è dire che esse si riuniscono in una sostanza, è dire che esse si riuniscono o in una sostanza, che è una propriamente e che non è compostadi parti, o in una sostanza che è una impropriamente, e che nel vero è composta di parti, ciascuna delle quali è perfettamente una sostanza. Dire che due sensazioni si riuniscono in una sostanza, che è una propriamente, e che non è composta di parti, è dire che esse si riuniscono in una sostanza semplice, in una sostanza inestesa. In questo caso l'identità è dimostrata fra la sostanza che paragona e la sostanza inestesa; è dimostrato che l'anima è una sostanza semplice. Vediamo il secondo caso.

« Dire che due sensazioni si riuniscono in una sostanza

composta di parti, ciascuna delle quali è una sostanza, è dire che esse si riuniscono tutte e due in una stessa parte, o che esse non si riuniscono in questa sostanza se non perchè l'una appartiene ad una parte, alla parte A per esempio, e l'altra ad un'altra parte, alla parte B. Noi abbiamo ancora qui due casi differenti. Cominciamo dal primo.

▪ Dire che due sensazioni si riuniscono in una stessa parte, è dire che esse si riuniscono in una parte che è una propriamente, o in una parte composta di molte altre.

▪ Dire che esse si riuniscono in una parte che è propriamente una, è dire che esse si riuniscono in una sostanza semplice; ed è dimostrato che l'anima è inestesa.

▪ Dire che esse si riuniscono in una parte composta di molte altre, è ancora dire, o che esse si riuniscono in una parte che è semplice, o che l'una è in una parte di queste parti, e l'altra in un'altra parte.

▪ Dire che una di queste sensazioni è in una parte di queste parti, e che l'altra è in un'altra parte, è dire che l'una è nella parte A e l'altra nella parte B; e questo caso è lo stesso di quello che ci rimaneva a considerare.

▪ Dire che di queste due sensazioni l'una è nella parte A e l'altra nella parte B, è dire che l'una è in una sostanza e l'altra in un'altra sostanza. Dire che l'una è in una sostanza e l'altra in un'altra sostanza, è dire che esse non si riuniscono in una stessa sostanza. Dire che esse non si riuniscono in una stessa sostanza, è dire che una stessa sostanza non le ha nello stesso tempo. Dire che una stessa sostanza non le ha nello stesso tempo, è dire che essa non le può paragonare.

▪ È dunque dimostrato che l'anima, essendo una sostanza che paragona, non è una sostanza, composta di parti, una sostanza estesa. Ella è dunque semplice (1).▪

Si crederebbe? Condillac, il quale ha dimostrato esattamente la semplicità dell'anima, è stato da alcuni accusato di materialismo.

Bayle ha pure addotto dimostrazioni esatte della semplicità dell'anima; una di queste è la seguente: « L'unità che deve convenire agli esseri pensanti è l'unità propriamente detta; perchè se la sostanza che pensa non

(1) *Art de raisonner, lib. I, chap. III.*

fosse una, se non che della maniera in cui un globo è uno, essa non vedrebbe mai un albero intero; non sentirebbe mai il dolore che un colpo di bastone eccita; ecco un mezzo onde convincersi di questa verità. Considerate la figura delle quattro parti del mondo su di un globo, voi non vedrete in questo globo checchessia che contenga tutta l'Asia, nè eziandio tutto un fiume. Il luogo che rappresenta la Persia non è lo stesso di quello che rappresenta il regno di Siam; e voi distinguete un lato diritto ed un lato sinistro nel luogo che rappresenta l'Eufrate. Da ciò segue che se questo globo fosse capace di conoscer le figure di cui è stato ornato, esso nulla conterrebbe che potesse dire: *Io conosco tutta l'Europa, tutta la Francia, tutta la città d'Amsterdam, tutta la Vistola*; ciascuna parte del globo potrebbe solamente conoscere la porzione della figura che sarebbe in esso; e come questa porzione sarebbe sì piccola, che non rappresenterebbe alcun luogo nel suo intero, sarebbe assolutamente inutile che il globo fosse capace di conoscere; non risulterebbe da questa capacità alcun atto di conoscenza; e per lo meno sarebbero atti di conoscenza molto differenti da quelli che noi sperimentiamo; perchè essi ci rappresentano un oggetto intero, un albero intero, un cavallo intero, ec. prova evidente che il soggetto affetto da tutta l'immagine di questi oggetti non è affatto divisibile in molte parti, e che per conseguenza l'uomo, intanto che egli pensa, non è affatto corporale o materiale, è un composto di molti esseri. Se egli fosse tale, sarebbe insensibile a' colpi del bastone, poichè il dolore si dividerebbe in tante particelle, quante ve ne sono negli organi colpiti. Ora questi organi contengono un'infinità di particelle; e così la porzione del dolore, che converrebbe a ciascuna parte, sarebbe tanto piccola, che non si sentirebbe affatto. Se voi mi rispondete che ciascuna parte dell'anima comunica le sue passioni alle altre, io vi farei due o tre repliche che v'immergerebbero nell'imbarazzo. Vi direi in primo luogo, che non sembra più possibile che le parti di un globo si comunichino il loro dolore, di quello che sia possibile che esse si comunichino il loro moto. Ora è certissimo che ciascuna di esse conserva la porzione del moto che ha avuto, e che nulla comunica alle altre. Urtate un globo; il moto che voi gli

comunicate si distribuisce egualmente a tutte le particelle di questo mobile, a ciascuna secondo la sua massa, e dopo questo tempo, finchè il globo cessa di muoversi, non si fa una nuova divisione di moto fra le sue parti. Perchè supporreste voi altre condizioni a riguardo del pensiero, per esempio a riguardo del dolore che potreste eccitare in questo globo per mezzo di un colpo di piede? Non dovete voi dire che questo dolore si diffonde per tutto il globo, e che ciascuna parte del globo ne prende a proporzione della sua massa, e ritiene ciò che ne prende? In secondo luogo vi faccio questa piccola quistione: La parte A dell'anima come comunica essa il suo dolore alle parti B, C, ec.? La dona essa a loro disfaccendosene di tal maniera che lo stesso dolore in numero, il quale era nella parte A, si trovi in seguito nella parte B? Se la cosa è così, ecco il rovesciamento di una massima certissima e verissima, che gli accidenti non passano da un soggetto all'altro. *Accidentia non migrant de subiecto in subiectum*. Ecco ancora il rovesciamento delle vostre proprie pretese. Voi avete disegno di far comprendere che il dolore di un colpo di piede deve esser molto vivo ancorchè esso sia diviso in una infinità di porzioni, e supponete che la porzione, la quale appartiene ad una parte dell'anima, abbandona questa parte, e va a collocarsi su di un'altra. Ma questa maniera di comunicazione non aumenterà affatto il sentimento; perchè se a misura che una parte dell'anima comunica il suo dolore, essa lo perde, è questo un mezzo sicuro di prevenire l'aumento che si chiama *intensivo*, e così la difficoltà sussiste interamente; non si vede donde un dolore, diviso in una infinità di parti sia un sentimento insopportabile. Voi direte dunque, che una parte dell'anima comunica il suo dolore alle altre, e nondimeno lo ritiene, cioè che essa produce nelle parti vicine una sensazione simile alla sua. Ma la mia obbiezione ritorna. Questa sensazione simile prodotta interamente di nuovo non è forse ricevuta in un soggetto divisibile all'infinito? essa si dividerà in conseguenza (1) in una infinità di parti nello stesso modo della prima, e per questa divisione ciascun soggetto o ciascuna parte della sostanza non avrà che un

(1) Dict. articolo *Lencippo*, 1^{cm} E.

grado di dolore tanto piccolo, tanto debole, che non si sentirà affatto. Ora l'esperienza c'insegna troppo il contrario. La mia terza replica sarà che voi introducete nel mondo una infinità d'inutilità. Voi non potete trovare il vostro conto se non che supponendo una cosa inconcepibile, cioè che l'immagine di un cavallo e l'idea di un quadrato essendo ricevute in un'anima composta di una infinità di parti, si conservano tutte intiere in ciascuna parte.... ma io vi passo ciò, e mi contento di domandarvi se la vostra supposizione non racchiude manifestamente questo mostro, cioè che in un cane affamato vi sono infinite sostanze che sentono la fame e che in un uomo che legge vi sono infinite cose che leggono, e che ciascuna sa ciò che legge? Intanto ciascuno di noi sa per esperienza che non vi è in lui se non che una sola cosa, la quale sa che legge, che sa di aver fame, che sente dolore o gioia, ec. »

Bayle ha dimostrato esattamente che le nostre idee degli oggetti composti non possono aver esistenza che in un soggetto semplice: egli si propone un' obbiezione contro la sua dimostrazione, e vi risponde: « Voi mi direte forse che l'anima non vede insieme in una volta tutte le parti di un cavallo, ma le une dopo le altre, che questa successione è sì pronta che essa è impercettibile e che l'impressione ricevuta al primo istante può durare assai per trovarsi riunita coll'impressione degli istanti seguenti, d'onde avviene che l'anima crede di vedere le parti dell'oggetto che più non l'impressionano. Così ella crede di vedere un circolo di fuoco, allorchè si gira circolarmente un pezzo di legno acceso. Ella vede successivamente tutte le parti di questo circolo; e nondimeno le sembra che le vede tutte insieme. Ciò deriva dal durare l'impressione ricevuta più lungo tempo di quello che dura l'azione stessa dell'oggetto. Io vi rispondo che questo sotterfugio non vi caverà fuori dell'imbarazzo. »

Qui Bayle ragiona bene; la forza dell'argomento non consiste nella simultaneità delle impressioni dell'oggetto composto. Sia che io vedendo un uomo, tutte le parti di esso facciano insieme impressione sull'anima mia, sia che ve la facciano successivamente, è sempre necessario, per esser sicuro di averlo veduto interamente, che ciascuna parte sia stata percepita dalla stessa sostanza semplice;



poichè se una sostanza percepisce la testa, ed un'altra nel momento seguente percepisce il busto, niuna potrebbe aver la conoscenza di aver percepito l'uomo intero. Il fenomeno stesso del pezzo di legno acceso, che circolarmente si muove, non potrebbe aver esistenza se il legno acceso non facesse impressione sull'anima da ciascun punto della periferia in cui si aggira; e l'impressione del momento antecedente che dura, quando sopraggiunge quella del momento seguente, è necessario che si unisca a quella del momento seguente e degli altri momenti successivi nello stesso soggetto semplice, acciò si possa vedere un'intera periferia di fuoco. La forza dell'argomento non ista dunque affatto riposta nella simultaneità delle impressioni, ma nella percezione dell'oggetto composto, per la quale è assolutamente necessario che le percezioni parziali sia simultaneamente, sia successivamente, abbiano luogo nello stesso soggetto semplice. Ma è incontrastabile che in un istante esistano nello spirito percezioni di oggetti composti; solamente ci è impossibile determinare la grandezza dell'oggetto composto, a cui può giungere un solo atto dello spirito, ossia una percezione istantanea; ma ciò nulla ha che fare colla quistione del materialismo. I materialisti dunque fanno vani sforzi per poter conciliare la facoltà di percepire coll'idea della materia.

Riguardo all'impressione del dolore, Bayle ragiona pure bene; ma non avrei voluto che si parlasse affatto nella prova della divisibilità in infinito della materia, poichè la prova della semplicità dell'anima ne è affatto indipendente; e da un'altra parte ciò che dice Bayle, appoggiato sul numero infinito delle parti della materia, non è così chiaro, come è l'altro che prescinde da questa infinità di parti, e che fa vedere direttamente che ciò che sente e pensa è uno e semplice. Il raziocinio di Bayle si riduce al seguente: Se il dolore fosse sparso in un soggetto esteso, non potrebbe esser notabile, perchè il numero delle parti di questo soggetto è infinito; ma se si urta un corpo e gli si comunica una velocità finita ed osservabile, questa velocità non è forse sparsa in ciascuna molecola di questo corpo? Abbandoniamo dunque queste oscurità, e ricorriamo alla luce della coscienza. In fatti la coscienza di un dolore qual siasi non può appartenere che ad un soggetto semplice, cioè ad una sola sostanza: la co-

scienza non può esser dispersa, la coscienza di A più B non è la coscienza di A nè la coscienza di B, nè la coscienza di A e di B separate: ma la coscienza di A più B è indivisibile, e le modificazioni di cui abbiamo coscienza debbono essere nello stesso soggetto in cui è la coscienza di esso. Il dolore ed il piacere sono in noi in diversa intensità, e noi li paragoniamo: giudichiamo, per cagion di esempio, che il dolore che io soffro oggi nei denti è minore di quello che io sentiva ieri; questo dolore di oggi minore di quello di ieri appartiene dunque allo stesso soggetto a cui apparteneva il dolore maggiore di ieri; e che paragona l'uno all'altro. Io posso insieme avere un dolore nel piede, e nello stesso tempo giudicare che il dolore nel piede è più sopportabile del dolore ne'denti, ma io, che soffro tali dolori, e che ne ho coscienza, desidero eziandio di esserne libero, e pongo in opera de'mezzi per liberarmene; le sensazioni dunque del dolore ne'denti di ieri e di oggi, di quello del piede, la coscienza di queste diverse sensazioni, il giudizio sul loro paragone, il desiderio di esserne libero, e la volontà che mette in opera i mezzi per sottrarmi al dolore, risiedono necessariamente nella stessa sostanza semplice. L'immaterialità dell'anima è dunque invincibilmente dimostrata, ed il materialismo è assurdo.

LEZIONE LXII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

La quistione che ci occupa è della più alta importanza: essa è stata agitata sin dall'antichità; ma il vero mezzo di risolverla non si è sempre offerto ai filosofi, perciò si sono addotte molte prove di niun valore. Cartesio stesso, il quale pose per base della filosofia l'attenzione sul proprio pensiero, non fu felice nella prova della spiritualità dell'anima, e la sua prova esaminata secondo un'esatta logica, si è trovata paralogistica. In questa lezione addurrò un'altra prova della stessa verità, della qual prova fa uso l'abate Genovesi, e che io credo valevole ed utile per la spiegazione de' fatti intellettuali, indi esaminerò la prova cartesiana: in seguito confuterò Locke, e con-

cluderò colla prova dell'immortalità dell'anima dedotta dalla sua natura.

Il primo fenomeno che a noi si manifesta al di fuori di noi è l'estensione: il secondo è il moto; questo, per la maniera diversa con cui modifica l'estensione, produce i fenomeni che ammiriamo nell'universo visibile. Il senso interno da un'altra parte ci assicura dell'esistenza del pensiero: due specie di azioni o di modificazioni si manifestano dunque a noi, cioè il moto ed il pensiero: la prima colpisce i sensi esterni, la seconda si percepisce dal senso interno.

Ciò dà luogo a due quistioni: 1.^o È egli vero che tutti i cambiamenti i quali avvengono nei corpi, avvengono per mezzo del moto? 2.^o Il pensiero è la stessa cosa del moto?

Nell'ipotesi assurda del puro materialismo è incontrastabile che tutti i cambiamenti nella natura avvengono per mezzo del moto, e che il pensiero è la stessa cosa del moto. L'autore dell'empio libro intitolato *sistema della natura*, insegna espressamente questa dottrina: « L'universo (egli dice) questa vasta collezione di tutto ciò che è esistente, non ci offre dappertutto che materia e moto.... materie molto varie e combinate di un'infinità di maniere ricevono e comunicano incessantemente moti diversi. Così la natura, nella sua significazione più estesa, è il gran tutto che risulta dall'insieme di differenti materie, dalle loro differenti combinazioni, e da differenti moti che vediamo nell'universo. Così l'uomo è un tutto risultante dalle combinazioni di certe materie, dotate di proprietà particolari, di cui la composizione si nomina organizzazione, e la cui essenza è di sentire, di pensare, di agire, in un vocabolo di *moversi* di una maniera che lo distingue dagli altri esseri coi quali egli si paragona.

» Contentiamoci di dire che la materia è stata sempre, che essa si muove in virtù della sua essenza, e che tutti i fenomeni della natura sono dovuti a' moti diversi delle materie varie che essa racchiude.

» I nostri sensi ci mostrano in generale due sorti di moti negli esseri che ci circondano: l'uno è un moto di massa, pel quale un corpo intero è trasferito da un luogo in un altro; il moto di questo genere è sensibile per noi. L'altro è un moto interno e nascosto, il quale dipende dall'energia propria ad un corpo, cioè dall'essenza, dalla

combinazione, dall'azione e dalla reazione delle molecole insensibili della materia di cui questo corpo è composto. Questo moto non si mostra a noi; noi conosciamo se non che per le alterazioni o pei cambiamenti che osserviamo al termine di qualche tempo sui corpi o sulle mescolanze. Di questo genere sono i moti nascosti che la fermentazione fa fare alle molecole della farina, le quali, dallo stato in cui erano sparse e separate, divegono legate e formano una massa totale che noi chiamiamo *pane*. Tali sono ancora i moti impercettibili, pei quali noi vediamo una pianta ed un animale crescere, fortificarsi, alterarsi, acquistare delle qualità nuove, senza che i nostri occhi sieno stati capaci di seguire i moti progressivi delle cause che hanno prodotto questi effetti. *Finalmente tali sono ancora i moti interni che accadono nell'uomo, i quali noi abbiamo chiamato le sue facoltà intellettuali, i suoi pensieri, le sue passioni, i suoi voleri*, di cui non siamo capaci di giudicare, se non che per le azioni, cioè per gli effetti sensibili che li accompagnano o li seguono.

» I moti sieno visibili, sieno nascosti, son chiamati *acquistati* quando sono impressi ad un corpo da una causa straniera o da una forza esistente fuor di esso, che i nostri sensi ci fanno osservare; così noi nominiamo *acquistato* il moto che il vento fa prendere alle vele di un vascello. Noi chiamiamo *spontanei* i moti eccitati in un corpo, il quale racchiude in sè stesso la causa de' cambiamenti che vediamo operarsi in esso; allora diciamo che questo corpo agisce e si muove per la sua propria energia. Di questa maniera sono i moti dell'uomo che cammina, che parla, che pensa; ed intanto se noi guardiamo la cosa da più vicino saremo convinti che a parlar strettamente non vi sono moti spontanei nei differenti corpi della natura, poichè essi agiscono continuamente gli uni sugli altri, e tutti i loro cambiamenti sono dovuti ad alcune cause, sia visibili, sia nascoste, che li muovono. La volontà dell'uomo è mossa o determinata segretamente da cause esterne che producono un cambiamento in lui; noi crediamo, che essa si muove da sè stessa, perchè non vediamo nè la causa che la determina, nè la maniera con cui essa agisce, nè l'organo che essa mette in azione.

» Una *causa* è un essere che pone un altro in moto. L'*effetto* è il cambiamento che un corpo produce in un

altro coll' aiuto del moto (1) ».

Nella dottrina esposta l'autore del sistema della natura ci presenta sulle prime un'evidente contraddizione. Egli dice che il moto è essenziale alle molecole della materia, ed egli dice insieme che tutti i moti sono acquistati; queste due proposizioni sono visibilmente contraddittorie l'una all'altra; poichè ciò che è acquistato e che viene in un essere da una causa esterna, è accidentale e non essenziale, perchè non deriva dall'essere stesso ossia dalla essenza di questo. Se dunque tutti i moti sono acquistati, dove troveremo il moto essenziale alla materia? lo noi veggio in alcuna molecola. Ma di ciò tratteremo in altro luogo.

Tornando alla nostra quistione, dico che nell'ipotesi la quale non pone esistenti, se non che i corpi e le loro molecole estese, non può avvenire alcun cambiamento, se non che pel mezzo del moto. Infatti un corpo cambia il suo stato, o perchè gli si tolgono alcune delle sue parti o perchè gli si aggiungono altre parti, o perchè le parti, di cui è composto cambiano di sito fra di esse, o perchè finalmente il corpo intero cambia di luogo; ma niuno di questi cambiamenti può naturalmente avvenire se non che pel mezzo del moto. Un corpo perde alcune delle sue parti allorchè queste si distaccano da esso, e si allontanano dalle altre sue parti; ciò vale quanto il dire allorchè queste parti abbandonano il luogo che esse occupavano e vanno ad occuparne un altro. Un corpo aumenta la sua grandezza allorchè alcune molecole, distaccandosi da altri corpi ed abbandonando il luogo che esse occupavano, si avvicinano al corpo di cui parliamo, e divengono parti di esso. Un corpo cambia ancora il suo stato allorchè le molecole che lo compongono cambiano il sito rispettivo fra di esse. Un corpo cambia ancora il suo stato allorchè cambia la sua figura; ma affinchè ciò accada, è necessario o che si tolgano dal corpo alcune parti, o che se ne aggiungano altre, o che le parti che vi sono si combinino in un altro modo da presentare una diversa figura. Ora, tutti questi cambiamenti non si possono naturalmente eseguire che col mezzo del moto. Finalmente un corpo, rimanendo lo stesso il suo stato, può cambiare

(1) Sistema della natura. t. par. cap. I e II.

il sito rispetto ad altri corpi dell'universo; ed un tal cambiamento sarà un moto.

Un corpo cambia dunque in quattro modi: o cambiando la sua grandezza, o la sua figura, o il sito delle sue parti o il luogo che esso occupa nell'universo; ma tutti questi cambiamenti si eseguiscono per mezzo del moto. Perciò possiamo concludere generalmente, *che ogni cambiamento il quale avviene nel corpo, avviene per mezzo del moto.*

Quando le parti del corpo cambiano il sito fra di esse, senza che noi ce ne accorgiamo; e che il corpo intero rimane nello stesso luogo, nè cambia la sua grandezza, nè la sua figura, si dice che il corpo è agitato da un moto occulto, che chiamasi *moto intestino*. Tale è il moto interno delle parti di un orologio, il quale sta fisso in un luogo, nè sembra muoversi; e tale è ancora il moto della fermentazione di un fluido.

Se nell'ipotesi del materialismo tutti i cambiamenti debbono avvenire per mezzo del moto, segue necessariamente che in questa ipotesi i diversi pensieri non sono che moti diversi. Vediamo se ciò è possibile. Il giudizio è una percezione di una relazione che si trova fra due idee. Ed il raziocinio è la percezione della relazione che vi è fra più giudizi. Ora, non si possono confrontare se non quelle cose che nello stesso tempo si percepiscono. Infatti, se in un tempo vedesse l'anima un triangolo ed in un altro un quadrato, ella non potrebbe certamente conoscere quella relazione di somiglianza o di varietà che vi ha fra quelle figure. Perciocchè l'anima non vede quella relazione nel primo istante, poichè in quello ha solamente l'idea del triangolo, e non la vede neppure nel secondo istante, perchè in esso ha la sola idea del quadrato. Molto meno poi vede quella relazione in un terzo istante, essendo che in questo per supposizione non vede nè il quadrato nè il triangolo.

Da ciò deduce l'abate Genovesi, che le idee le quali si paragonano nel giudizio, ed i giudizi dai quali si deduce l'illazione del raziocinio, debbono esistere nello stesso tempo nello spirito. « Perspicuum ergo est, in iudiciis, et ratiociniis ideas omnes, quæ comparantur, necessario coexistere debere: ac si non coexistunt nec conferri inter sese quidem posse. Et quidem coexistere debent toti illi temporis spatio, in quo iudicium, aut

» ratiocinium vividum perdurat (†). »

Ad oggetto di stabilire la semplicità dell'anima umana passa il Genovesi a stabilire altri principii. Se le percezioni, egli dice, sono moti del cervello, è necessario che in esse sieno tanti distinti moti, quante distinte idee si presentano in noi. Poichè secondo quella ipotesi la ragion sufficiente della rappresentazione di ogni idea trovasi e nell'azione fatta dagli esterni oggetti nell'intima sostanza del cervello, e nella reazione fatta da esso contro quella azione. Ora l'esterna azione e la reazione interna sono due cose singolari, e perciò di tal natura, che l'una non contiene l'altra. Dunque un moto composto di azione e di reazione non può contenere che la ragion sufficiente di una sola idea singolare. Ma un'idea rappresenta un oggetto, e non più. Se dunque le percezioni sono moti del cervello, in esso debbono esservi tanti distinti moti, quante abbiamo idee distinte. Infatti, se dite che i tuoni di una corda non sono se non vibrazioni, oppure oscillazioni di essa, per ispiegare i diversi tuoni, fa d'uopo stabilire diverse oscillazioni. Poichè sarebbe ridicolo il volere, che una medesima oscillazione producesse varii e distinti tuoni. Nella stessa guisa dunque, se le idee, come pensa Hobbes, nascono dal contrasto di un'azione e reazione, certamente quante vi ha in noi diverse e distinte idee, tanti diversi e distinti contrasti di azione e reazione vi debbono esser nelle parti del cervello. Che se l'idea sia o la sola azione interna, cioè l'impressione fatta dall'oggetto nel cervello, o la sola reazione del cervello con cui essa agisce fuori di sè, tante azioni e reazioni vi debbono essere, quante idee vi sono in noi. E questi modi di azione e reazione tanto vi devono durare nel cervello, quanto tempo le idee ci sono vivamente presenti.

A ciò Genovesi aggiunge la seguente proposizione: « *Motiones corporeæ esse nequeunt in indivisibili materiæ parte: neque idcirco in ea parte gigni ideæ hobbesianæ.* »

La ragione si è perchè il moto è un'azione, per la quale un corpo da un luogo esterno in un altro luogo esterno è trasportato; e perciò non può farsi in una parte indivisibile di spazio e di materia.

Passa il nostro filosofo a stabilire altri principii. La

(†) *Metaf. lat. part. 3. cap. I.*

coscienza della percezione, scrive egli, del giudizio e del raziocinio, è la percezione della percezione del giudizio e del raziocinio: dunque, se le percezioni, i giudizi, i raziocinii non sono che moti corporei, la coscienza di tali cose deve essere un moto distinto da tali moti. Per esempio, il percepire la luce e l'essere a noi stessi consapevoli di questa percezione sono due cose affatto diverse. Amendue non possono dunque esser prodotte da uno stesso moto e contrasto, talchè un medesimo moto sia idea e coscienza dell'idea. Ed eziandio il confronto delle idee da cui nascono i giudizi ed i raziocinii, è una cosa diversa dalle stesse idee che vengono confrontate. Altro è il percepire questo oggetto o quello, ed altro è il farne il confronto.

L'azione che dipinge su di un muro alcune immagini non può esser quella per la quale sono fra di loro paragonate, talchè una immagine misuri l'altra con sè medesima.

Dimostrati tali principii, prova il Genovesi che la coscienza non può essere un moto corporeo. Poichè essa è un'impressione o una reazione, o ciò che quindi risulta, o una riflessione del contrasto che ne segue. Ora la coscienza non può essere una delle tre prime cose, perchè in esse si contiene la sensazione e la percezione, dalle quali la coscienza è differente; nè ella può essere la suddetta riflessione, perchè la riflessione del primo contrasto anche essa nasce da un altro. Ora, quest'altro contrasto o è un moto realmente distinto dal primo, o non lo è. Se dite di sì, saranno quei contrasti due distinte percezioni di un medesimo oggetto, e non una percezione della percezione, perchè la seconda percezione è ben simile alla prima, ma non la contiene, poichè niuna cosa singolare ne contiene un'altra; in quella guisa che il ripercuotimento di un suono è un altro suono distinto dal primo; esso è ben simile al primo, ma non è la percezione del primo. Se poi dite che quel secondo contrasto non è un moto realmente distinto dal primo, nè ad esso simile, molto meno ci servirà per ispiegare la coscienza anzidetta.

Inoltre, se quel secondo contrasto è coscienza, o si fa nello stesso tempo in cui si fa il primo, o in un tempo diverso. Diverso no, perchè la coscienza e la percezione

esistono insieme. Si fa dunque nello stesso tempo. Dunque o si fa in quella parte medesima in cui si fa il primo, o in un'altra. Ma nello stesso tempo e nella stessa parte di materia non si possono fare distinti e simili contrasti; e qualora si facciano, l'uno non potrà rappresentar l'altro, poichè se sono distinti, saranno distinte reazioni, e come una rappresenterà l'altra? Si muova un globo con un triplice moto rotando, progredendo, cadendo; si faccia in esso del conflitto ruotando, progredendo, cadendo. In primo luogo è evidente, che le reazioni di questi tre conflitti riguardano diversi ostacoli. Inoltre, essendo questi conflitti distinti e diversi, niuno giammai dirà che il conflitto della ruotazione sia rappresentato dal conflitto della progressione, o questo dal conflitto del globo che cade, essendo evidente che può un globo rotare senza che progredisca, o che può progredire senza rotare, oppure cadere senza progredire orizzontalmente. È dunque una stoltezza l'affermare che l'uno è contenuto dall'altro. La coscienza dunque se è un moto ed un conflitto non può produrre il sentimento di alcun'altra cosa, se non che di sè stessa; e perciò nulla rappresenterà. Se essa dunque è un moto, noi non siamo consci di alcuna cosa. Se poi si fa il conflitto in una parte diversa in cui si fa quello della percezione, questi due conflitti produrranno non una, ma due idee; e perciò uno non sarà la percezione della prima idea, ma un'idea, che sebbene simile alla prima, da questa nondimeno sarà distinta; talchè non sarà una rappresentazione della prima. L'autore, di cui espongo gli argomenti per la semplicità dell'Anima, conclude così riguardo a questo argomento della coscienza: « Ego hoc tanti facio argumentum, ut »
 ■ existimem, qui inde nondum satis intelligat, cogitatio-
 ■ nem neque motum esse, neque corpus, eum non esse
 ■ dignum, qui inter homines censeatur ». E neppure il giudizio, segue a dire il Genovesi, può essere un moto corporeo. Il giudizio è una percezione di più idee e delle relazioni che sono fra di esse. E questa percezione e confronto, è una cosa diversa dalle idee che sono confrontate, cioè da quei conflitti onde nascono le idee che si confrontano. Si confrontino fra di loro due idee. Siccome in ciò avvi due idee e un confronto, così vi saranno tre conflitti realmente distinti, o per conseguenza tre cose

singolari. Se queste sono moti, non si faranno certamente nella stessa indivisibil parte del cervello, nè in una parte divisibile in diversi tempi quantunque brevissimi e che si succedono velocemente, poichè debbono nello stesso tempo esistere e nello stesso luogo, cioè nel cervello o in altra parte del corpo; ma quando esistono insieme nello stesso tempo ed in un medesimo esteso soggetto, o totalmente si compenetrano o no. Nel primo caso saranno un solo moto, il quale non può contenere la ragion sufficiente di più idee. Se non si compenetrano, non esistono insieme, perchè l'uno esiste fuori dell'altro; ma secondo una tale supposizione l'uno non contiene l'altro, e per conseguenza non lo rappresenta. I predetti moti dunque saranno anzi tre idee che un confronto di due, e perciò non saranno un giudizio.

L'autore citato, per far sentire la forza della dimostrazione da lui recata, soggiunge il seguente avvertimento: « *Demonstratio huc redit, dato, motionibus exprimi posse phantasmata; quum hæc phantasmata sint singularia, singularium vere natura sit, ut nequeat unum alterum continere; efficitur, ut nec phantasma A contineat B, nec B, A. Quod si se mutuo non continent, ne mutuo quidem se referunt. Si addatur collatio vel tertius conflictus, hic oportet ut ambo illa exhibeat: at id non magis potest, quam duo illi priores se se mutuo. Jam nisi id fiat collatio idearum nulla esse potest, nulla ergo idearum collatio fieri potest, si perceptio, et iudicium sint motiones. Quum autem fiat ea comparatio (ex intima experientia); operationes quæ tribuuntur menti, motiones esse nequeunt.* »

L'abate Genovesi non ha espressamente sviluppato il vero principio su di cui poggia tutta la sua dimostrazione della semplicità dell'anima. Egli pone con ragione, che nell'ipotesi del materialismo, il quale nega esser l'anima una sostanza semplice, e non ammette che corpi, i diversi nostri pensieri non possono essere che diversi moti eccitati nel nostro corpo; e questo è infatti il pensiero di Tommaso Hobbes. Dopo ciò egli vuol dimostrare che i pensieri nostri non possono esser moti. Il principio da cui è guidato, senza ravvisarlo chiaramente e svilupparlo, è il seguente: La percezione è relativa al suo oggetto; essa è percezione di qualche cosa; poichè percepire,

e non percepir qualche cosa è una contraddizione. Ora un moto non è relativo ad un altro moto; esso non rappresenta nulla, fuori di sè stesso; il moto non è dunque percezione. In particolare poi la coscienza di una percezione, di un giudizio, di un raziocinio, ecc., è la percezione di questa percezione, di questo giudizio, di questo raziocinio, ecc., se tali modificazioni nostre son moti, bisogna che la coscienza sia un moto di un moto; ora ciò è contrario all'idea del moto, e niuno soffrirebbe questo linguaggio assurdo: un moto di un moto; il moto non è relativo ad un altro moto, nè ad alcuna cosa che non è lo stesso moto. Similmente nel giudizio abbiamo comparazione d'idee, l'atto del giudizio è dunque relativo alle idee, e le suppone come materia su cui si versa; ora un moto non può essere relativo a niuna cosa che non sia lo stesso moto; nè si può dire che un moto sia il confronto di due altri moti distinti e diversi; il giudizio dunque non può essere un moto. Ecco il principio metafisico che ha guidato Genovesi nella dimostrazione che abbiamo esposto; e sebbene egli non abbia chiaramente sviluppato un tal principio, pure si può ravvisare in ciò che egli scrive nel n. 8 della sua lettera all'abate Antonio Conti, in cui dice quanto segue: « Hobbes non potrebbe mettere in dubbio quei vividi e chiari sentimenti, che tutti gli uomini, che riflettono, dicono di sentire dentro di sè medesimi. Il Cartesio ha veduto bene, che per quanto possa un uomo dubitare di ogni altra cosa, ei non può dubitar di questi sentimenti. Questi dunque debbono essere i punti fissi e la base, come di tutte le altre cognizioni nostre, così, e con ispezialità, di quelle che appartengono alla natura nostra. È indubitato che tutta la psicologia, ossia scienza dell'anima, dipende da questi principii. Ora ciascun uomo, osserva bene, che egli non solo percepisce varii oggetti; ma è oltre a ciò conscio delle sue percezioni, e riflette liberamente sopra quelle: pertanto sono in noi percezioni delle percezioni. Se ogni percezione è un moto prodotto nel cerebro, *la percezione della percezione sarà un moto, o un moto sopra sè stesso*, ciò che niun uomo, il quale faccia professione di esser filosofo, cioè di parlare intendendosi, vorrebbe per avventura dire, s'ei non volesse rovesciare tutte le idee che noi abbiamo delle cose, e cercare una scienza la quale

fosse fuor del numero delle sue idee , e che non fosse fondata che nel *non so che*.

« Più: per intima coscienza sappiamo che noi non solo percepiamo due idee A, B; ma di più la loro relazione: chiamisi la percezione della relazione X; se ogni idea o percezione è un moto, saranno per lo meno tre moti in un giudizio, A, B, X: ma come A non contiene B, nè B, A, così X nè A, nè B: pertanto questa unione di A e di B, ch'è la percezione X, cioè della relazione, non può contenersi in niuna di queste tre. Ecco come questo sistema ci conduce a negare aver noi giudizio e raziocinio, cioè a rinnegar l'intimo nostro senso, e farci, o vogliamo o no, non solo bestie, ma pure macchine. Ma si vuole esser pazzo, per intendere a siffatte novelle. »

Riducendo alla forma sillogistica i raziocini contenuti nella dimostrazione di Genovesi, essi si potranno esporre nel modo seguente :

1.° Noi dobbiamo filosofare secondo le idee che naturalmente abbiamo delle cose.

Ma le idee che abbiamo naturalmente del moto e del pensiero sono tali, che l'idea del moto è diversa dall'idea del pensiero.

Il moto è dunque diverso dal pensiero, o, in altri termini, il pensiero non è un moto.

Per provare la minore dell'antecedente sillogismo, si soggiunga il sillogismo seguente :

2.° L'idea della percezione è l'idea di un modo relativo, laddove l'idea del moto è l'idea di una cosa assoluta, cioè isolata.

Ma l'idea di un modo relativo è diversa dall'idea di un modo assoluto, e che non è relativo.

L'idea dunque della percezione o del pensiero è diversa dall'idea del moto.

Per provare la maggiore di questo secondo sillogismo si soggiunga il sillogismo seguente :

L'idea che abbiamo della coscienza della percezione è l'idea della percezione della percezione; l'idea che abbiamo del moto non è l'idea del moto del moto. Similmente l'idea che abbiamo del giudizio è l'idea della percezione della relazione di due idee che si comparano fra di esse: ma l'idea che abbiamo del moto non è quella della relazione fra due moti.

Ora queste due idee sono l'una l'idea di un modo relativo, l'altra l'idea di un modo assoluto o isolato e non relativo.

L'idea dunque del pensiero è l'idea di un modo relativo: e l'idea del moto è l'idea di un modo isolato e non relativo.

Tale è lo sviluppamento della dimostrazione genovesiana, che l'autore non ha dato; perchè egli stesso non ha forse conosciuto il principio generale da cui è stato guidato, cosa per altro ordinaria a' pensatori anche i più elevati. Se egli in fatti avesse conosciuto un tal principio, non si sarebbe arrestato ad esaminare i fatti della coscienza e del giudizio, ne' quali particolarmente si ravvisa il carattere relativo del pensiero; ma avrebbe veduto, che ogni percezione qual siasi si presenta a noi come diversa dal moto.

Io ho preferito a questa dimostrazione di Genovesi l'altra da me sviluppata nell'antecedente lezione, la quale ho presentata sotto diversi punti di vista; poichè quella mi è sembrata di un'evidenza irresistibile, e che ci colpisce più della genovesiana.

Bayle parlando della dimostrazione dell'abate Dangeau, la quale si riduce ad una di quelle da me sviluppate nell'antecedente lezione, dice: « Si può dire senza iperbole esser questa una dimostrazione così sicura come una dimostrazione di Geometria, e se tutto il mondo non ne sente l'evidenza, ciò è perchè non si è potuto, o che non si è voluto elevarsi al di là delle nozioni confuse di una immaginazione grossolana. »

La dimostrazione di cui parla Bayle è da lui stesso riferita nel modo seguente: « Quando vi riscaldate la mano, è sicuro che voi avete una sorte di piacere; se nel tempo medesimo venga avvicinato al vostro naso un odor piacevole, sentirete un'altra specie di piacere. Se io vi domando quale di questi due piaceri maggiormente vi piaccia, mi risponderete quello o questo: voi dunque paragonate insieme questi due piaceri, e giudicate di essi nel tempo medesimo.

« Se dopo esservi riscaldato e di avere odorato, io vi mostri un quadro di Poussin, vi faccia udire madamigella Rochouas, o vi faccia gustare una vivanda di Tobot, non è vero che voi potrete dire quale di questi piaceri sia

il maggiore? bisogna dunque che ciò che in voi giudica abbia sentito tutto questo.

« Questo medesimo voi che giudica, conosce se un piacere de' sensi è maggiore di una speculazione, e sceglie tra queste due cose; il medesimo principio dunque, il quale sente i piaceri sensuali, sente altresì gli spirituali, e giudica e vuole: questa è una prova che il vostro naso non sente gli odori, e la vostra mano non sente il calore: poichè come la mano ed il naso sono due cose assolutamente distinte l'una dall'altra, è tanto possibile che l'una senta ciò che sente l'altra, quanto è possibile che noi sentiamo in questa camera il piacere che ora sentono quelli i quali sono all'*opera*: bisogna dunque che voi, il quale sentite l'odore ed il calore nello stesso tempo, non solo non siate naso e mano, ma bisogna altresì che il principio, il quale sente, sia una cosa in cui non esistono più parti, perchè se ci fossero più parti, l'una sentirebbe l'odore, mentre l'altra sentirebbe il calore, e non ci sarebbe cosa alcuna, la quale sentisse nel medesimo tempo l'odore ed il calore, li paragonasse insieme, e giudicasse che l'uno è più piacevole dell'altro. Bisogna dunque necessariamente concludere, che l'anima nostra, la quale è il principio de' nostri sentimenti, sia un essere semplice; se è semplice, è indivisibile, e se è indivisibile, è immortale, perchè la distruzione naturalmente accade per mezzo della separazione delle parti, che compongono un tutto.

« Nè mi dite, che ogni parte dell'anima riceve ciò che le altre ricevono; poichè se in questa supposizione l'anima nostra avesse due parti, ci sarebbero in noi due cose, le quali sentirebbero, giudicherebbero, senza che da noi si ricevesse vantaggio alcuno da questa loro molteplicità (1). »

Un filosofo di buona fede, in cui la ragione serba l'impero che le è dovuto, può non essere colpito dall'evidenza di siffatti raziocini? A ciò si riducono tutte le altre prove, quando si vuole ad esse dare una forza irresistibile. Il pensiero è uno, e perciò non può risiedere in un soggetto multiplice; il pensiero ha, è vero, una unità sintetica; ma questa, come ho evidentemente dimostrato, è impossibile senza l'unità metafisica del soggetto pensante.

(1) Bayle, *oeuvres diverses*, t. I, pag. 110.

Genovesi in fatti, in ultima analisi, sembra appoggiare su questo principio la dimostrazione della spiritualità dell'anima, e scrive nella proposizione XI ciò che segue :

» *Cogitatio et ratiocinatio pugnant cum soliditate, divisibilitate, et inertia corporis.*

» Primum cogitatio et ratiocinatio est actio, quæ plures ideæ comparantur. Vocetur hæc actio A, ideæ quæ conferuntur B, C, D, E. Sint hujusmodi ideæ motiones extensi solidi G. Eæ conferri non possunt, nisi in unam A confluant, ut se mutuo in ea repræsentent, quemadmodum est manifestum: id vero aut fit, quia totidem particulæ solidi G quæ sint subiecta quatuor illarum motionum, B, C, D, E, in unum compenetrantur; aut quia actiones tantum A, B, C, D, sine suis subjectis in unum conflunt. Posterius esse nequit, quum modificationes nequeant existere sine suis subjectis: superest prius; at id evertit soliditatem; omni modo cogitatio et ratiocinatio pugnant cum soliditate.

» Repone quispiam, motiones omnes fibrarum cerebri, quæ sint totidem perceptiones confluere in unum cerebri punctum, ut *id sensus sit communis*: ibique inter se conferri. Sed principio confluent in indivisibile, an in divisibile cerebri punctum? non primum; id enim motum nullum excipere potest. Si alterum, idem diversis ne motionibus agitabitur, an una motionem composita ex diversis? Primum me intelligere non posse fateor: posterius si est, unam hæc motio ac novam ideam repræsentabit, non plures, quas inter se conferet.

» Alterum. Pone subjectum cogitans S dividi in partes B, C, D, E: cogitatio A aut coextendetur iisdem, aut non; si posterius evertetur cogitatio, quippe diffluent ab ea ideæ B, C, D, E? Prius ergo. Dividetur autem ea in partes, an indivisibilis erit in toto illo diviso, B, C, D, E. Posterius inintelligibile est, neque ex eo philosophari fas est. Si prius, singulæ ne partes, puta, Q, R, S complectentur integram comparisonem phantasmatum B, C, D, E, an singulæ singula: Prius est contra hypotesim: neque enim eo casu divisa erit cogitatio: alterum totam naturam cogitationis evertet. Cogitatio ergo et ratiocinatio cum sint comprehensiones plurium idearum in uno impartibili pugnant cum divisibilitate.

» Tertium. Libertas, seu, facultas agendi aut cessandi

» ex ratione omnibus inest, ut quisque sibi testis est uberrimus; ea et a ratione pendet, et cum ea est conjuncta: » nec ratio quidpiam est nisi vis cogitandi. Quum autem » ea libertas evertat inertiam, ut patet; sequitur et vim » cogitandi cum inertia pugnare.

» Preterea quoniam corpora sunt inertia, perspicuum » est Newtoni illud axioma, *mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressæ; et fieri secundum lineam rectam, quæ vis illa imprimitur*: et cogitatione, et ratiocinatione totum hoc axioma evertitur; nam de infinitis rebus cogitamus, quin ulla actione externa agitemur; possumusque seriem unius demonstrationis interrumpere, alteramque omnino diversam aggredi, idque centies repetere, et intermittere, quod nemo, arbitror, qui secum vivere didicit, ignorare potest: præterea attentionem intendere, aut remittere: ab imaginatione ad intellectionem, et vicissim, quoties libeat, transire. Quæ omnia cum corporis hac proprietate, atque cum iis, quæ ex illa sequuntur, manifeste pugnant.

Quando qualche materialista ci dirà che i moti del cervello si riuniranno in un punto indivisibile dello stesso, noi gli risponderemo che essendo il moto un modo di essere, e non potendo esistere che in un soggetto d'inerenza, questo punto indivisibile ed inesteso del cervello sarà il soggetto d'inerenza di tutte le diverse impressioni, ossia de'diversi moti che si fanno su di noi; il soggetto d'inerenza delle nostre sensazioni è dunque, secondo il materialista di cui parliamo, indivisibile ed inesteso; esso è perciò l'anima, cioè la sostanza semplice del pensiero, la quale noi abbiamo in vista di stabilire nell'uomo, ed il materialismo è distrutto invincibilmente colle proprie armi.

LEZIONE LXIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: SI ESAMINANO ALCUNI
ARGOMENTI ADDOTTI A FAVORE DELLA SPIRITUALITÀ
DELL' ANIMA.

Vi ho detto che Cartesio gettò la vera base su cui deve innalzarsi la scienza filosofica, nell'osservazione interiore:

ma vi ho eziandio fatto osservare che egli non seguì le leggi del metodo di osservazione. I dotti hanno osservato che egli passò rapidamente dal suo dubbio metodico al dommatismo. Non avendo sviluppato il fatto della coscienza, diede alle verità razionali l'oggettività di cui esse son prive; e ristinse erroneamente l'oggettività della coscienza all'anima propria. Egli stabilì questi due canoni: 1.^o *Si può affermare di una cosa tutto ciò che è racchiuso nell'idea chiara e distinta di essa*; 2.^o *si può negare di una cosa tutto ciò, senza di cui io possa concepirla*; se questo filosofo avesse enunciato il suo primo canone così: *si può affermare di una idea tutto ciò che vi è rinchiuso*, questo canone sarebbe stato l'espressione del principio d'identità e della legge dell'evidenza. Ma Cartesio passa qui improvvisamente dalle idee alle cose. Sarebbe stato necessario che egli, prima di accingersi a passare dalla regione del pensiero a quella dell'esistenza, vi avesse gettato un ponte per non cadere nell'abisso dell'errore. Il canone avrebbe dovuto esser ristretto nel modo seguente: *Si può affermare di una cosa tutto ciò che è compreso nell'idea chiara e distinta di essa, purchè questa idea sia conforme alla cosa, purchè la realtà di questa idea ci sia data*.

Il secondo canone stabilisce in altri vocaboli: *Ciò che io non conosco non esiste*. Esso pone per limiti dell'esistenza i limiti dell'intelligenza umana. Esso stabilisce il dommatismo in tutta la sua estensione. Il dommatismo consiste nel filosofare con asserzioni gratuite. Sul secondo canone enunciatò, Cartesio stabilisce la semplicità dell'anima; egli ragiona nel modo seguente: « *Poichè io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente possono essere prodotte da Dio tali quali io le concepisco*, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza di un'altra, per esser certo che l'una è distinta o differente dall'altra; perchè esse possono esser poste separatamente almeno dall'onnipotenza di Dio, e non importa da quale potenza questa separazione si faccia, per obbligarmi a giudicarle differenti. Poichè dunque da un lato io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa che pensa e non estesa: e che da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa, e che non

pensa; è certo che questo *io*, cioè l'anima mia per la quale io sono ciò che sono, è intieramente e veramente distinta dal mio corpo, e che ella può essere o esistere senza di lui, in modo che sebbene esso non esistesse, ella non lascerebbe di essere tutto ciò che ella è (1). »

L'argomento cartesiano si riduce al seguente: Nell'idea di una cosa che pensa non si contiene l'idea di estensione: l'anima non è dunque estesa. L'idea di cosa che pensa, io dico a Cartesio, certamente non contiene l'idea di estensione; ma deve esaminarsi se le due idee son ripugnanti. L'idea di cosa che pensa, voi dite, non contiene l'idea di estensione; queste due idee, voi conclude-te, son dunque ripugnanti; voi riguardate, in conseguenza, la mancanza della relazione d'identità come identica colla relazione di ripugnanza; voi non vedete che fra un giudizio affermativo che si riguarda come identico, ed il giudizio negativo identico che contraddice il primo, si può frapporre un giudizio sintetico, il quale affermi non già l'identità delle idee, ma la loro coesistenza. Non potevano a Cartesio mancare degli esempi per rilevare questa importante distinzione. Nell'idea di cosa estesa, secondo il suo stesso sentimento, non si contiene l'idea di moto; ma l'idea di estensione è forse ripugnante a quella di moto? Questo giudizio: *i corpi si muovono*, non è identico, ma è sintetico. Tali sono tutti quei giudizi che sono appoggiati sulla sola esperienza: *I corpi terrestri che si mostrano al tatto ed alla vista insieme, sono centripeti*: questo giudizio è contingente e sperimentale, perchè lo spirito non trova il predicato nell'idea del soggetto.

Locke vide il difetto del raziocinio di Cartesio, ma non avendo fatto un'esatta comparazione fra l'idea del soggetto pensante e l'idea dell'estensione, non ha veduto la ripugnanza fra queste due idee; ed in conseguenza asserì che sebbene l'idea di estensione non sia contenuta in quella di sostanza pensante, pure noi non sappiamo se Dio colla sua onnipotenza non abbia unito alla sostanza estesa ed organizzata nel modo del corpo umano, la facoltà di pensare; ecco come l'errore di Cartesio diede occasione a quello di Locke.

Inoltre la relazione d'identità fra due idee può esser

(1) *Cartesio, meditazione 6.*

percepita immediatamente e mediatamente, ed è un errore dal non percepire immediatamente la relazione di identità fra due idee, il concludere che le due idee non sono identiche, o che fra gli oggetti corrispondenti a queste idee non vi sia una connessione necessaria. Molte e le più volte l'identità non si percepisce, che in seguito di raziocinii e di catene lunghe di raziocinii. Cartesio non vide immediatamente nell'idea di sostanza pensante racchiusa l'idea di estensione: egli perciò l'escluse. Ora, può stare che la relazione d'identità non si possa percepire immediatamente, ma mediatamente. Era dunque, nel caso di Cartesio, necessaria la comparazione mediata; e questa gli avrebbe mostrato la ripugnanza dell'estensione nel soggetto del pensiero.

Su questa considerazione Arnaldo, sebbene seguace di Cartesio, ha con candidezza proposto le sue obiezioni contro l'argomento cartesiano. Scrive egli così « Affinchè la maggiore di questo argomento sia vera, non deve intendersi di ogni sorte di conoscenza, nè ancora di ogni conoscenza che sia chiara e distinta; ma solamente di quella che è piena ed intera (cioè che comprende tutto ciò che può essere conosciuto della cosa), perchè Cartesio confessa egli stesso, nelle sue risposte alle prime obiezioni, che non vi è bisogno di una distinzione reale: ma che la *formale* basta (quella che passa fra gli attributi di una stessa sostanza) affinchè una cosa sia concepita distintamente e separatamente da un'altra per un astrazione dello spirito che non concepisce la cosa che imperfettamente ed in parte. Da ciò avviene, che nello stesso luogo egli aggiunge: *Ma io concepisco pienamente ciò che è il corpo (cioè io concepisco pienamente il corpo come una cosa completa) pensando solamente che esso è una cosa estesa, figurata, mobile, ec., ancorchè io neghi di esso tutte le cose che appartengono alla natura dello spirito. E dall'altra parte io concepisco che lo spirito è una cosa completa, che dubita, che intende, che vuole ec., sebbene io non conceda affatto che vi sia in esso alcuna delle cose che sono contenute nell'idea del corpo. Vi è dunque una distinzione reale fra il corpo e lo spirito. Ma se alcuno revoca in dubbio questa minore, e sostiene che l'idea che avete di voi stesso non è intera, ma solamente imperfetta, allorchè voi vi concepite (cioè il vostro spirito) come una cosa*

che pensa e che non è estesa.... bisogna vedere come ciò è stato provato cou quello che avete detto antecedentemente.... ora, per provar questa proposizione, io non ho trovato, come mi sembra, in tutta questa opera, se non che questo: *Io posso negare che vi sia alcun corpo al mondo, alcuna cosa estesa, e nondimeno io son sicuro, che io sono, nel mentre che lo nego, e che penso; io sono dunque una cosa che pensa, e non un corpo, ed il corpo non appartiene affatto alla conoscenza che ho di me stesso.*

« Ma io vedo risultare da ciò solamente, che io posso acquistare qualche conoscenza di me stesso, senza la conoscenza del corpo; ma che questa conoscenza sia completa ed intera in modo ch'io sia sicuro di non ingannarmi allorchè escludo il corpo dalla mia essenza, ciò non mi è ancora intieramente manifesto. Per esempio; poniamo che qualcheduno sappia l'angolo nel semicerchio esser retto; e perciò che il triangolo fatto da questo angolo e dal diametro del cerchio è rettangolo; ma che dubiti e non sappia ancora, oppure che essendo stato ingannato da qualche sofisma, neghi che il quadrato della base di un triangolo rettangolo sia uguale a' quadrati degli altri due lati, sembra che per l'istessa ragione proposta da Cartesio egli debba confermarsi nel suo errore e nella sua falsa opinione, perchè dirà: lo conosco chiaramente e distintamente che questo triangolo è rettangolo; dubito nondimeno che il quadrato della base sia uguale a' quadrati degli altri due lati.

« Inoltre, sebbene io neghi che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati degli altri due lati, sono nondimeno sicuro che esso è rettangolo, e mi resta nello spirito una chiara e distinta conoscenza che uno degli angoli di questo triangolo è retto, ciò che essendo, Dio stesso non saprebbe fare che non fosse rettangolo. Ed in conseguenza, ciò di cui dubito, e che posso ancora negare, la stessa idea rimanendomi nello spirito, non appartiene affatto alla sua essenza.

« Inoltre, poichè io so che tutte le cose che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio tali quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza di un'altra per essere certo che l'una è differente dall'altra, poichè Dio può separarle. Ma io concepisco chiaramente e

distintamente, che questo triangolo è rettangolo, senza ch'io sappia essere il quadrato della sua base uguale ai quadrati degli altri due lati. È dunque possibile, almeno per l'onnipotenza di Dio, un triangolo rettangolo, in cui il quadrato della base non sarà uguale al quadrato degli altri due lati.

« Non altrimenti dunque, che questi s'inganna nel pensare, di non essere dell'essenza di questo triangolo (che egli conosce chiaramente e distintamente essere rettangolo) che il quadrato della sua base sia uguale a' quadrati degli altri due lati; perchè forse non m'ingannerei io ancora nel pensare, che niun'altra cosa appartiene alla mia natura (che so certamente e distintamente essere una cosa che pensa) se non che io sono una cosa che pensa; posto che forse appartiene ancora alla mia essenza di esser io una cosa estesa? (1). »

Cartesio ha risposto in più modi alle obbiezioni proposte: sebbene, egli dice, vi sieno forse in me molte cose che io non conosco ancora, nondimeno siccome ciò che io conosco di me, mi basta affinchè io sussista con esso solo, io son sicuro che perciò Dio poteva crearmi senza le altre cose che io non conosco; e che in conseguenza queste cose non appartengono alla mia essenza.

Questa replica di Cartesio, per istabilire la spiritualità dell'anima, è insufficiente, poichè si potrebbe dire a Cartesio. Dal vostro argomento, qualora la maggiore dello stesso fosse valevole, si potrebbe dedurre solamente che l'anima mia può esser priva di estensione; ma non vedendosi che l'estensione sia ad essa ripugnante, non possiamo sapere se Dio non l'abbia creata corporea. Questo appunto è ciò che pretende Locke: noi non possiamo sapere, dice il filosofo inglese, se Dio non abbia giudicato conveniente di dare ad una certa organizzazione di parti della materia la facoltà di pensare. Dall'argomento cartesiano segue solamente che Dio poteva crear l'anima mia senza estensione, cioè incorporea; ma non segue che ella sia realmente incorporea. Io ho detto quando la maggiore dell'argomento fosse valevole, poichè dal non ravvisare immediatamente la relazione d'identità fra due idee, non

(1) *Arnaldo, obbiezioni contro le meditazioni di Cartesio.*

segue affatto che le due idee non sieno identiche, come ho osservato più sopra.

Cartesio ha risposto inoltre, che per sapere di essere una cosa realmente distinta da un'altra, non è necessario che si abbia di questa cosa una conoscenza intera e perfetta, come pretende Arnaldo; ma basta di avere una conoscenza tale che noi sapessimo di non esser resa imperfetta da alcuna astrazione del nostro spirito. In fatti, egli dice, niun uomo può sapere di avere una conoscenza completa e perfetta di una cosa qualunque, quale la vuole Arnaldo, per pronunciare sulla distinzione reale delle cose. Il solo Dio possiede tali conoscenze complete e perfette, e sa di averle tali. Io convengo che per pronunciare sulla distinzione reale delle cose non è necessaria quella conoscenza completa e perfetta, di cui parla Arnaldo; ma soggiungo che il criterio cartesiano, per conoscere la distinzione reale, è insufficiente; e che Arnaldo ha ragionato bene contro di Cartesio. Quando voi dite: *Io so che quando ho un concetto chiaro di una cosa, che me la fa concepire come distinta da un'altra, Id-dio può farla tale quale io la concepisco*, vi si risponde bene dicendovi, che per essere la distinzione reale appoggiata sul concetto di cui parlate, un tal concetto dovrebbe esser completo e perfetto, e voi dovrete sapere che è tale; poichè, secondo l'osservazione da me fatta di sopra, dal non ravvisare immediatamente la relazione d'identità fra due idee, non segue affatto che non vi sia: dal non vedere immediatamente che l'idea di un triangolo rettangolo sia identica con quella di un triangolo che abbia il quadrato fatto sulla base eguale alla somma de' quadrati degli altri due lati non può inferirsi che in effetto le due idee non sieno identiche.

Ma, direte voi, non saremo noi giammai sicuri che due cose sono realmente distinte? Lo saremo, io rispondo, in forza di altri principii diversi dal cartesiano. Noi siamo sicuri che l'anima è realmente distinta dal corpo, poichè abbiamo evidentemente dimostrato che il pensiero ripugna al corpo; altri mezzi vi sono ancora per conoscere la distinzione reale fra due cose, ed uno di questi mezzi è l'esperienza: io vedo, per cagion di esempio, un cane ed un cavallo, e giudico con ragione che l'una cosa è realmente distinta dall'altra. Noi esamineremo nell'ideo-

logia le nozioni d'identità e di diversità, ed i fondamenti de' nostri giudizi che vi si rapportano.

Cartesio vuole che noi sapessimo che il concetto, con cui noi concepiamo una cosa come distinta da un'altra non sia reso imperfetto da un'astrazione dello spirito. Ma come applicare questo principio alla distinzione dell'anima dal corpo? All'idea del me pensante non si associa forse l'idea del corpo? posso io forse immaginar lo spirito solo? Mi direte che questa impotenza di immaginare non importa; che io non possa concepir lo spirito senza il corpo, ne convengo, ma per poter sapere che il concetto di un soggetto pensante ed inesteso non sia un concetto astratto, ma il concetto di una cosa reale e completa, è necessario che si sappia precedentemente essere lo spirito realmente distinto dal corpo.

Arnaldo non ha replicato alle risposte di Cartesio, e pare che sia rimasto soddisfatto di tali risposte; poichè il padre Marsenne, a cui Cartesio inviò questa risposta per darla ad Arnaldo, nella sua lettera del 13 dicembre 1642, diretta a Voet, professore di Utrecht, famoso antagonista di Cartesio, dice quanto segue: « Io dimandai ultimamente all'illustre autore delle quarte obbiezioni, il quale è stimato per uno de' più sottili filosofi ed uno de' più grandi teologi di questa facoltà (di Parigi) se egli aveva qualche cosa da replicare alle risposte che gli erano state fatte da Cartesio. Egli mi disse di no, e che ne era pienamente soddisfatto. (Prefazione al XXXVIII.° tomo delle opere di Arnaldo dell'edizione del 1780.)

Bayle ha pure nell'articolo Dicearco, addotto un argomento che non è sembrato valevole ad alcuni difensori della spiritualità dell'anima, fra i quali vi è l'abate Genovesi. Quando affermate, dice Bayle contro Dicearco, che l'anima non è distinta dal corpo, e che altro essa non è che una virtù sparsa egualmente in tutte le cose viventi, talchè insieme coi corpi formi un solo essere, o non sapete più quel che vi dite, o sarete costretto a sostenere che quella virtù non mai è disgiunta dal corpo, e quindi a sostenere che ogni parte de' corpi viventi, quando per la morte si corrompono, deve conservare la vita sua e la sua anima. Se una parte di materia, dice Bayle, che si muove per entro i nervi, è capace di dolore, lo sarà pure in qualunque luogo si trovi dopo la morte. Il principio

su cui Bayle appoggia il suo argomento, si è che un soggetto qualunque non perde una sua modificazione accidentale, senza acquistarne un'altra della stessa specie o dello stesso genere; così una sensazione deve succedere ad un'altra, un pensiero ad un altro pensiero, un volere ad un altro volere o almeno uno de' modi del nostro pensiero deve essere scacciato da un altro qual siasi. Tutte le modificazioni di cui abbiamo qualche idea, sono di tal natura che non lasciano di esistere senza dar luogo ad un'altra dello stesso genere. Così niuna figura viene distrutta se non da un'altra figura. E lo stesso dite de' colori. Secondo l'antica filosofia, il freddo ed il caldo, che non sono accidenti della stessa specie, l'uno discaccia l'altro; ma non per tanto appartengono allo stesso genere di qualità, che si chiamano tattili. Per ragionar bene dunque dobbiamo dire, che non vi ha sentimento di cui resti priva una sostanza, senza che ne sopravvenga un altro.

Bayle si oppone l'esempio del moto a cui succede la quiete, e vi risponde nel modo seguente: « Mi si dirà senza dubbio, che vi sono modificazioni le quali cessano senza che un'altra modificazione positiva ad esse succeda: mi si alleggerà l'esempio del moto, perchè per quello delle figure non si ardirebbe parlarne: esso è troppo visibilmente contrario a' difensori di Dicearco. Ma io replico che il moto ed il riposo non differiscono affatto, come si suppone, sotto il riguardo di qualità positive e di privazioni. Il riposo ed il moto sono l'uno e l'altro una presenza locale molto reale e molto positiva; la loro differenza non consiste che in rapporti esterni ed interamente accidentali. Il riposo è la durata della stessa presenza locale; il moto è l'acquisto di una nuova presenza locale; e per conseguenza ciò che cessa di muoversi non perde affatto la sua località senza acquistarne un'altra della stessa natura: esso ha sempre una posizione eguale alla sua estensione fra le altre parti dell'universo; quando ci sarà dato l'esempio di qualche corpo che perde un luogo senza acquistarne un altro, noi accorderemo che certi corpi potrebbero perdere un sentimento, senza acquistarne un altro: ma come è impossibile che si dia questo esempio, noi siamo in diritto di sostenere che ogni corpo, il quale sentirebbe una volta, sentirebbe sempre. La conversione dell'essere al nulla non è forse impossi-

bile nell'ordine della natura? La conversione della figura in privazione di ogni figura, o la conversione della presenza locale in privazione di ogni presenza locale, non sarebbero forse una conversione di qualche cosa reale e positiva al niente? Esse son dunque impossibili nell'ordine della natura; la privazione dunque del sentimento in privazione di ogni sentimento è impossibile, perchè essa sarebbe la conversione di qualche cosa reale e positiva al nulla.

« Finalmente io dico che tutti i modi del corpo sono fondati sugli attributi essenziali del corpo, che sono le tre dimensioni. Ciò fa che la perdita di una figura o di una presenza locale è sempre accompagnata dall'acquisto di un'altra figura o di un'altra presenza locale. L'estensione non cessa mai; e nulla mai se ne perde, perciò la corruzione di uno dei suoi modi è necessariamente la generazione di un altro. Per la stessa ragione alcun sentimento non potrebbe cessare che per l'esistenza di un altro, perchè nel sistema che io confuto, il sentimento sarebbe un modo del corpo, come la figura ed il luogo. Che se voleste fondare il sentimento su qualche attributo della materia differente dalle tre dimensioni ed incognito al nostro spirito, io vi risponderei che i cambiamenti di questo attributo dovrebbero rassomigliare ai cambiamenti dell'estensione. Questi, non possono far cessare nè ogni figura, nè ogni presenza locale; e così i cambiamenti di questo attributo incognito non farebbero mai cessare ogni sentimento: essi non sarebbero che il passaggio di un sentimento ad un altro, come il moto dell'estensione non è che il passaggio da un luogo ad un altro (1).

L'abate Genovesi, nel capitolo primo della terza parte della sua metafisica latina, da me citato nell'antecedente lezione, dirige un'amara critica contro di questo argomento di Bayle; egli crede che questo scettico abbia voluto gettar polvere agli occhi degl'incauti adducendo, per la spiritualità dell'anima, un argomento di una debolezza molto evidente. Il moto, egli dice, è una qualità positiva del corpo, e la quiete è la privazione di questa qualità; allorchè dunque il corpo passa dallo stato di moto a quello di quiete, esso perde una qualità positiva, senza

(1) Dict., artic. Dicearco, rem. C.

aequistarne un'altra della stessa specie, o dell'istesso genere; l'argomento dunque, conclude Genovesi, bayleano contro Dicearco è di niun valore: « Nempe adeo pertur-
 • babatur exemplo motus Boelius, ut homo alioquin sce-
 • pticus, quod mirum, ne a cæpto desisteret, ineptum
 • protulit, et quod physici omnes rideant. Quis enim con-
 • coquat novam hanc motus et quietis theoriā? Nihil
 • esse potest clarius, quam motum esse actionem realem,
 • quæ ex corpore in corpus transeat, quæque separabilis
 • a corpore sit (1). »

A me sembra che tanto Bayle che Genovesi s'ingan-
 nino in quello che dicono sul moto, sebbene sotto diversi
 riguardi. Mi sembra certo che il moto è una cosa posi-
 tiva nel corpo, sebbene noi non ne conosciamo la vera
 natura. Ma io dico che il corpo non passa mai dallo stato
 di moto allo stato di privazione di ogni moto, che il moto
 esistente in un corpo non è distrutto che da un altro
 moto, e che ad un moto ne succede costantemente un
 altro: in modo che ciò che appellasi da noi quiete non
 è che un moto diverso dal moto antecedente alla quiete.
 Nè questa mia dottrina è immaginaria, ma è appoggiata
 sull'esperienza, e conforme alla dottrina de' fisici i più
 illustri.

In primo luogo un'esperienza costante c'insegna che
 il moto è perenne nella natura. Se ponete una palla di
 piombo su un tavolino, essa vi sembrerà in quiete, ep-
 pure questa quiete non è che apparente; la palla di cui
 parliamo è costantemente pesante: se il sostegno che
 l'impedisce di cadere è debole relativamente al peso della
 palla, esso, dopo qualche tempo, cederà a' replicati urti
 prodotti su di esso dalla gravità della palla; se in fatti
 un debole filo sospende in aria la palla, questa lo rom-
 perà. Più, la palla si moverà col moto generale da cui è
 trasportata la terra. Inoltre, i corpi più duri ed i più
 densi cambiano il loro volume mediante la forza del ca-
 lorico sparso in tutta l'atmosfera terrestre ed in tutti i
 corpi che ci circondano: la semplice citazione di questi
 fatti è sufficiente per farci pensare che ogni corpo è pe-
 rennemente in moto, e che lo stato di quiete non è che
 relativo ed apparente.

(1) Loco citato.

I fisici insegnano che un corpo in moto persevera continuamente a muoversi uniformemente ed in linea retta, finchè un altro corpo non l'impedisce di continuare nel suo stato. Ma questo corpo agente non opera sul corpo in moto che per mezzo del moto; il primo moto non può dunque esser cambiato o distrutto che da un altro moto. Ciò è incontrastabile, ed è la dottrina di tutti i moderni fisici.

Supponiamo un proietto spinto dalla forza di proiezione in direzione verticale da su in giù, esso sarà spinto da due forze, cioè da quella di proiezione, e dalla gravità, queste due forze essendo diametralmente opposte; perciò nell'azione si distruggerà una parte dell'una e dell'altra; ma la gravità replica in ogni istante la sua azione sul corpo, laddove la forza di proiezione non opera che una sola volta; da ciò deve avvenire che la forza di proiezione deve finalmente essere distrutta, e che il corpo spinto dalla sola gravità si muoverà verticalmente verso la terra; ad un moto succede dunque un altro moto, e non mai la quiete assoluta. Se due corpi si muovono su di un tavolino e si urtano in direzioni contrarie in modo che i loro moti si distruggano, resteranno sempre pesanti, e graviteranno sul tavolino: prima dell'urto il loro moto era il risultamento di una forza che agiva in direzione orizzontale, poichè l'effetto della gravità veniva impedito dalla resistenza del tavolino: dopo dell'urto sono spinti dalla sola forza di gravità, il cui effetto è impedito dalla resistenza del tavolino; lo stato dunque di quiete assoluta non è esistente affatto, ed i corpi che passano dallo stato di moto sensibile a quello di quiete apparente, non passano in effetto che da uno stato di moto ad un altro stato di moto.

Bayle si è dunque ingannato non avendo riguardato il moto come un modo di essere positivo nel corpo, e Genovesi dall'altra parte si è pure ingannato credendo, che ciò che noi diciamo quiete sia la privazione di qualunque moto. Ma Bayle aveva bisogno di questo argomento?

Io ho osservato di sopra, che quando vogliamo ragionare, appoggiati sulla testimonianza della coscienza, abbiamo delle dimostrazioni invincibili della spiritualità dell'anima. Qui soggiungo, che bisogna guardarsi di produrre

delle prove insufficienti di questa importante verità, per non dar motivo a' materialisti di maggiormente confermarsi nel loro errore, credendo di aver dimostrato la falsità del domma della spiritualità, nell'atto che non hanno provato se non che l'insufficienza di qualche argomento imprudentemente addotto in sostegno del domma suddetto.

LEZIONE LXIV.

SI RISPONDE ALLE OBBIEZIONI DE' MATERIALISTI.

Le osservazioni e l'esperienze sulle quali si appoggia il sentimento, il quale suppone che la materia può pensare, si riducono a due cose. 1.° Le prodigiose differenze che producon nell'uomo i differenti stati del corpo; 2.° le osservazioni le quali ci hanno insegnato che le fibre delle carni contengono un principio di moto, il quale non è distinto dalla fibra stessa. I seguaci di Locke aggiungono a questi argomenti quelli che si deducono dall'onnipotenza divina e dalla nostra ignoranza dell'essenza e di tutte le proprietà della materia. Finalmente si dice che noi non abbiamo alcuna nozione dell'essere semplice. Io esaminerò ciascuna di queste obbiezioni, e ne mostrerò la falsità.

Consta dall'esperienza, dicono i materialisti, che l'anima umana nasca e muoja. L'anima è infantile, dice Lucrezio, ne' bambini; puerile ne'garzoni; giovanile nei giovani; virile negli uomini adulti, ed incomincia poi ad invecchiar ne' vecchi, e ne' decrepiti rimbambisce. Ella dunque segue il progresso del corpo, e questo mostra che ella sia corporea, e che nasca e muoia col corpo. Al che si aggiunga la dipendenza in cui sono le funzioni tutte dell'anima dal diverso stato del corpo. Tutto quel che indebolisce il corpo, tutto quel che attacca il cervello, una febbre, una lunga dieta, la tenuità e fiacchezza dei cibi, una apoplessia, un soverchio umido di testa, ec. viene ad indebolire il giudizio e le funzioni intellettuali, ed estingue la ragione: e pel contrario quel che rinforza il corpo, il sangue, il cerebro, rinvigorisce l'intelletto. Ecco questo argomento esposto colle parole dell'autore del sistema della natura, il quale ha sviluppato il materialismo in tutta

la sua estensione: « Noi vediamo che l'anima è forzata a sperimentare gli stessi cambiamenti del corpo, che ella nasce e si sviluppa con esso, che passa come il corpo per uno stato d'infanzia, di debolezza, d'inesperienza, che si accresce e si fortifica nella stessa progressione del corpo; e che (fortificandosi il corpo) allora diviene ella capace di adempiere certe funzioni, di godere della ragione e di mostrare più o meno di spirito, di giudizio, di attività. L'anima è sottoposta come il corpo alle vicende che fanno nascere in esso le cause esteriori che sullo stesso influiscono: ella divide col corpo le sue pene ed i suoi piaceri; è sana allorchè il corpo è sano; è ammalata quando il corpo è oppresso dalla malattia, ella è come il corpo continuamente modificata da' differenti gradi del peso dell'aria, dalla varietà delle stagioni, dagli alimenti che entrano nello stomaco; finalmente non possiamo impedirvi di riconoscere che in alcuni periodi ella mostra i segni visibili dello stordimento, della decrepitezza e della morte (1). »

Gli argomenti di Lucrezio contro l'immortalità dell'anima si riducono a questo solo argomento.

L'argomento addotto per provare la materialità dell'anima è di niun valore. Le differenze che producono nelle operazioni dell'anima i differenti stati del corpo provano che l'anima è unita al corpo e non già che sia corporale. L'uomo è un essere misto: egli è composto di un corpo organico e di un'anima spirituale: il corpo è l'istrumento delle operazioni e delle affezioni dell'anima; perciò segue naturalmente da questa unione dell'anima col corpo, che gli stati del corpo debbono influire nello stato dell'anima; come le qualità di un istrumento qualsiasi influiscono negli effetti che l'agente opera per mezzo dell'istrumento.

Se essendo in una stanza, la quale domina in ameno giardino, vi si chiudono immantinenti le finestre, per dove potevate veder questo giardino, voi non potete più vederlo: potreste forse da ciò concludere che le finestre sono l'occhio che vede il giardino? Se facendo uso degli occhiali, vi si coprono le lenti con un pannolino opaco, voi non potrete veder certamente gli oggetti pe' quali ave-

(1) 1 par., cap. VII.

vate bisogno degli occhiali ; concluderete da ciò forse che gli occhiali vedono, e non già gli occhi ?

L'anima cresce, si dice, come cresce il corpo, ella è dunque corpo : questo argomento è simile a quest'altro, un bambino nasce nello stesso tempo in cui spunta sulla terra del grano : egli cresce come il grano, il bambino è dunque pianta. L'uomo s'istruisce ed acquista le sue conoscenze per mezzo dell'esperienza ; perciò all'occasione delle sensazioni, allorchè viene alla luce egli è ancora nel principio dell'istruzione, ed il corpo è nel principio dello sviluppo : questo fatto non suppone in alcun modo la materialità dell'anima, ma sta molto bene nell'ipotesi della spiritualità. È poi falso che le vicissitudini dell'anima corrispondano esattamente alle vicissitudini del corpo. Un uomo il quale, nel fiore degli anni, ha una gran forza di corpo ed un gran vigore nella vita, non ha sempre quella maturità di ragione che ha nel tempo in cui le forze del corpo cominciano a seemare. Un uomo il quale sta male di corpo, è affetto da sensazioni moleste nell'anima, e l'attenzione dell'anima è impedita da queste sensazioni moleste a sviluppare la sua attività. Se il corpo influisce nell'anima per mezzo delle sensazioni, che dipendono dallo stato del corpo, e se le sensazioni influiscono allo sviluppo dell'intelligenza, tutti i fatti che ci si obbietano si spiegano senza ricorrere all'assurda ipotesi del materialismo. Noi parleremo appresso dell'unione dell'anima col corpo, e di tutto ciò che deriva da questa unione.

Ma, replicano i materialisti, una siffatta unione fra due cose di opposta natura è impossibile : in forza di quest'unione l'anima move il corpo ; ma niun'altra cosa può muovere un corpo, se non che un altro corpo : l'anima è dunque corporea. Propone questa obbiezione l'autore citato del sistema della natura : « Ciò che si appella (così egli) l'anima nostra, si move con noi ; ora il moto è una proprietà della materia. Questa anima fa muovere il nostro braccio, ed il nostro braccio mosso da lei fa un'impressione, un urto, che segue la legge generale del moto : in modo che se la forza restando la stessa, la massa fosse doppia, l'urto sarebbe doppio. Questa anima si mostra eziandio materiale negli ostacoli invincibili che ella sperimenta dalla parte dei corpi. Se ella fa muovere il mio

braccio, quando nulla vi si oppone, essa non farà più muovere questo braccio se ad esso s'impone un peso troppo grande. Ecco dunque una massa di materia che distrugge l'impulsione data da una causa spirituale, la quale non avendo alcuna analogia colla materia non dovrebbe trovare maggior difficoltà a muovere il mondo intero, che a muovere un atomo, ed a muovere un atomo che il mondo intero (1). »

I moti prodotti nel nostro corpo dall'anima lungi di provare che l'anima sia un corpo, provano invincibilmente la sua spiritualità. È certo che vi sono nel nostro corpo moti, i quali non possono avere la loro ragion sufficiente che nel pensiero, cioè nel volere, che è una specie di pensiero. Io vedo una bella giornata, e mi viene il desiderio di passeggiare; fra le molte strade nelle quali io posso passeggiare, e che si offrono al mio pensiero, ne scelgo una: può addursi altra ragion sufficiente di questo moto nel mio corpo se non che il mio volere? Vi è di più: suppongo che io passeggi da settentrione verso mezzogiorno: in distanza scopro una persona di cui voglio evitar l'incontro, tosto cambio direzione, e mi volgo da mezzogiorno verso settentrione: non solo cambio direzione, ma eziandio affrettando il mio cammino cambio di velocità. Si può addurre altra ragion sufficiente di questo cambiamento di direzione e di celerità, se non che il mio pensiero, il mio volere? Ciò stabilito, il principio da cui derivano questi moti nel mio corpo deve essere o corpo, o un essere spirituale; se è corpo, esso non può muovere il mio corpo, senza muoversi egli stesso; ma il moto in esso è una conseguenza del pensiero, perchè è una conseguenza del pensiero nel mio corpo; il pensiero dunque deve precedere nel corpo movente il moto che in esso nasce; questo pensiero dunque non è moto, ma nel corpo non si dà alcun cambiamento se non per mezzo del moto; il soggetto dunque d'inerenza in cui è il pensiero, che è il principio del moto di cui parliamo, è una sostanza incorporea. Questo argomento è più chiaro del giorno. L'esperienza delle leggi del moto, che osserviamo ne' corpi, conferma mirabilmente questa dottrina. Un corpo che si trova nello stato di quiete persevera nello

(1) *Loco citato.*

stato di quiete se qualche corpo esterno nol toglie da questo stato: un corpo che si move in una certa direzione e con una certa velocità, non cambia la direzione e la velocità se non è costretto a cambiare queste cose da una causa esterna. Queste leggi meccaniche non si osservano affatto, anzi si distruggono perfettamente nei moti del nostro corpo, che chiamiamo volontari. Questi moti hanno dunque per principio una sostanza spirituale. Lungi dunque di poter dire col materialismo che una sostanza spirituale non può muovere il corpo, fa d'uopo ammettere necessariamente che alcuni moti del nostro corpo, non eseguendosi secondo le leggi meccaniche, devono essere prodotti da un principio spirituale.

Chi mai, riflettendo su di sè stesso, non distingue nel proprio corpo due specie di moti, i moti *meccanici* ed i moti *volontari*? I moti necessari alla vita animale si mostrano indipendenti dalla volontà; ma i moti con cui parliamo, scriviamo, camminiamo, ed altri simili, sono evidentemente volontari. Essi debbono dunque derivare dal principio pensante; e questo principio non potendo muoversi a sua volontà, qualora fosse corpo, perchè in questo caso sarebbe soggetto alle stesse leggi meccaniche che si osservano negli altri corpi, segue necessariamente che un tal principio movente sia un essere spirituale, uno spirito.

« È, a mio credere, evidente (dice Locke) che troviamo in noi stessi la potenza di cominciare o di non cominciare, di continuare o di terminare molti moti del nostro corpo, semplicemente in forza di un pensiero o di un' elezione del nostro spirito, che determina e comanda, per così dire, che sia o non sia fatta una tale o tal'altra azione particolare (1). »

Si sa che nell'azione delle forze meccaniche, l'effetto è in un'esatta proporzione colla sua causa; ma nei nostri moti volontari questo principio non ha più luogo. Una palla, per cagion di esempio, che io avrò mosso, non comunica ad una seconda palla che un moto proporzionale a quello che la mia mano avrà impresso alla prima; ma supponete che io dica all'orecchio ad alcuno, che vi sono al termine della strada persone armate per carcerar-

(1) *Sull'intendimento umano, lib. II, cap. XXI, § 5.*

lò; egli si pone subito a correre con grande celerità. Si vede bene che non vi è alcuna proporzione fra queste poche parole dette all'orecchio, o per dir meglio fra lo scuotimento che esse producono nel cervello di questo uomo, e l'impetuosità della corsa che ne è l'effetto. Che cosa dunque s'interpone fra queste due cose? Un'idea di pericolo ed in seguito una volontà di fuggire, la quale imprime alle gambe questo moto violento. Ora, questa idea eccitata da una debole impressione dell'aria, questo atto di volere, che fa sul corpo impressioni tanto potenti, dimostrano nell'anima un principio interno di azione, a cui il corpo obbedisce: il cervello di questo uomo ha ricevuto l'impressione delle parole dette all'orecchio, cioè del moto prodotto nell'aria nella pronunziazione di queste parole, ma il senso delle parole, cioè una percezione interamente spirituale, è ciò che mette l'anima in azione; e l'anima col suo potere interno è la sola causa che produce questo moto rapido delle gambe. Niuno incatenamento meccanico si ravvisa fra queste cose differenti; niuna dipendenza materiale; niuna necessità per conseguenza: l'anima nostra è dunque immateriale. In questo ragionamento tutto è chiaro: esso è appoggiato sulla giornaliera esperienza. Che cosa potranno replicarvi i materialisti? Diranno che noi non comprendiamo affatto come una sostanza spirituale può mettere in moto un corpo: io ne convengo, ma dico che noi comprendiamo molto meno come un corpo ne move un altro. Che cosa passa da un corpo che si move, in un altro che dal primo è mosso? Qui io trovo un mistero; ed il filosofo profondo ritrova nell'azione in generale un mistero. Come un essere modifica sè stesso? Come un essere modifica un altro essere? Dobbiamo ingenuamente confessare d'ignorar questi Come.

Finalmente l'autore del sistema della natura ci dice che le cause esterne materiali impediscono gli effetti che intende di produrre l'anima: ne convengo; ma che cosa conchiuder si può da ciò? Una sola illazione legittima ne scende, e si è che l'anima umana è una forza finita; la sola falsa logica del materialista che combattiamo, può dedurne la materialità dell'anima.

L'irritabilità che si è scoperta nelle fibre degli animali, è un principio puramente meccanico, una disposizione

organica, che produce le vibrazioni nelle fibre : ora questa disposizione ineccecnica della fibra non ha alcuna analogia col pensiero, un pensiero non è una vibrazione.

Locke, per provare la possibilità del materialismo, ricorre all'onnipotenza divina, e ragiona nel modo seguente: « Noi abbiamo idee della materia e del pensiero : ma forse non saremo mai in istato di conoscere se un essere puramente materiale pensa o no ; per la ragione che ci è impossibile di scoprire per la contemplazione delle nostre idee, senza rivelazione, se Dio non ha date a qualche ammasso di materia, disposto come egli lo trova a proposito, la potenza di percepire e di pensare, o se egli non ha unito alla materia così disposta, una sostanza immateriale che pensa. Perchè per rapporto alle nostre nozioni, non ci è più difficile di concepire che Dio può, se gli piace, aggiungere alla nostra idea della materia la facoltà di pensare, che di comprendere che egli vi unisca un'altra sostanza colla facoltà di pensare, poichè noi ignoriamo in che cosa consiste il pensiero ed a quale specie di sostanza questo essere onnipotente ha creduto a proposito di accordare questa potenza, la quale non potrebbe essere accordata che in virtù del volere e della bontà del creatore. Io non vedo qual contraddizione vi sia, che Dio, essere pensante, eterno ed onnipotente, dia, se vuole, qualche grado di sentimento, di percezione e di pensiero a certi ammassi di materia creata ed insensibile, che egli unisce insieme come lo trova a proposito (1). »

Io ho più volte osservato che gli errori di Cartesio hanno influito sugli errori di Locke. Cartesio sulla spiritualità dell'anima ragionò a questo modo : Io non trovo nell'idea del soggetto pensante l'estensione ; il soggetto pensante non è dunque esteso. Locke ammise il principio, ma negò con ragione l'illazione : io non trovo, egli disse, nell'idea del soggetto pensante l'estensione ; dunque la materia non è essenzialmente pensante, io ne convengo ; ma da ciò non segue che Dio non abbia potuto accordare alla materia la facoltà di pensare. Cartesio ragionò male, come abbiamo mostrato ; egli difese con cattive ragioni una buona causa ; Locke s'ingannò nel non aver veduto che l'idea di estensione non solamente non è compresa nell'i-

(1) *Intendimento umano*, lib. IV, cap. 3, § 6.

dea di soggetto pensante, ma che vi è ripugnante: abbiamo date varie dimostrazioni di questa ripugnanza, ed abbiamo osservato che queste dimostrazioni sono dello stesso valore delle dimostrazioni geometriche: abbiamo fatto vedere che la proposizione: *il soggetto pensante è semplice*, è una proposizione identica; ora, le proposizioni identiche sono necessarie: il soggetto pensante è dunque necessariamente semplice; con ciò l'argomento lockiano è invincibilmente distrutto. Iddio non può fare cose intrinsecamente impossibili, ma la materia pensante è una cosa intrinsecamente impossibile; Dio non può dunque fare che un ammasso di materia pensi? Da ciò si vede che l'obbiezione di Locke è interamente fondata sull'ignoranza di lui, poichè egli non conobbe la ripugnanza che vi è fra il soggetto pensante e l'estensione.

Il dottor Stillingleet credette vedere il materialismo nello scetticismo di Locke, e lo combattè, ma attaccò un savio, un logico ed un sottile ragionatore, opponendogli l'argomento cartesiano, l'impossibilità cioè di concepire una materia pensante.

Locke rispose che cambiava lo stato della quistione, o piuttosto che non l'aveva capita: che l'impossibilità di concepire una materia pensante non è una prova della sua impossibilità, poichè noi non percepiamo meglio come pensiamo, quantunque sia certo che pensiamo.

Bisognava, secondo Locke, per decidere questa quistione, dimostrare che sia contraddizione il supporre la materia pensante, e ciò non si può fare. Supponiamo, egli soggiunge, che Iddio crei una sostanza estesa e solida; Iddio è forse obbligato di darle oltre all'essere la potenza di agire? Ecco ciò che nessuno oserà dire; Iddio può dunque lasciarla in una perfetta inattività, e ciò non ostante sarà una sostanza: similmente può Iddio senza dubbio creare e far esistere una spiritual sostanza, senza comunicarle attività alcuna, ed in questo stato non perderà affatto il suo essere. Ora domando io, continua lo stesso Locke, qual potenza può dare Iddio ad una di queste sostanze che dar non possa all'altra? In questo stato d'azione è visibile che nessuna di esse pensi, poichè pensare essendo un'azione, non si può negare che Iddio non possa toglierla ad ogni sostanza creata, senza annientar

la sostanza; e se è così, può creare o far esistere una tal sostanza senza darle azione alcuna.

Per la ragione istessa, è visibile che nessuna di queste due sostanze può muoversi per sè stessa; io domando ora perchè Iddio potrebbe dare ad una di queste sostanze, che sono egualmente in uno stato di perfetta inazione, una qualità che non potrebbe dare all'altra?

Ogni sostanza, continua Locke, può essere in uno stato d'inazione, ed è tanto difficile ad intendere la potenza di muoversi comunicata ad un essere materiale, quanto ad un essere immateriale; non si ha dunque ragione alcuna onde negare che Iddio, se lo vuole, possa dare la potenza di muoversi ad una sostanza materiale egualmente che ad una sostanza immateriale, giacchè nessuna di queste due sostanze può averla da per sè stessa, e noi non possiamo concepire come questa potenza esser possa nell'una e nell'altra. Che Iddio non possa fare che una sostanza sia solida e non solida insieme, ciò è vero: ma che una sostanza non possa avere qualità, perfezioni, potenze che non hanno alcun legame naturale o visibilmente necessario colla solidità e coll'estensione, è una temerità per noi l'assicurarlo definitivamente.

Il dottor Stillingfleet replicò che questa opinione diminuiva molto l'evidenza dell'immortalità dell'anima.

Locke rispose che le promesse di Dio, per rapporto all'immortalità dell'anima, bastavano alla nostra credenza, e che la fedeltà delle divine promesse si attaccava direttamente, facendo dipendere dalla immaterialità dell'anima la certezza della sua immortalità. La morte di Stillingfleet terminò questa disputa.

Locke non riguardava il pensiero come un attributo o come una proprietà essenziale della materia; ma come una qualità che essa non poteva ricevere che da Dio, poichè non dipendeva dalla sua natura. Iddio, secondo Locke, è un essere immateriale, ed egli ha dimostrato la spiritualità di Dio: questo filosofo ha inoltre dichiarato, che non pretendeva indebolire i dommi della religione.

È un'ingiustizia dunque il mettere Locke fra i materialisti perfetti. Ma ciò non ostante il suo sentimento non lascia di esser pericoloso. Egli toglie alla filosofia una delle prove dell'immortalità dell'anima. Inoltre nello spinosismo l'estensione ed il pensiero vengono riguardati come

due attributi dall'essere eterno; ora, secondo i principii di Locke, l'estensione ed il pensiero possono essere gli attributi della stessa sostanza.

L'obbiezione di Locke è fondata su principii precarii e sopra un'astrazione effettivata. Iddio, egli dice, può creare una sostanza nello stato d'inazione. Questa proposizione è un'asserzione gratuita. Noi vediamo che tutto è in istato di cambiamento, di moto e di attività nella natura; possiamo noi forse stabilire *a priori* la possibilità di un essere interamente privo di azione?

Iddio, dice Locke, può creare una sostanza senza che sia materia, nè spirito; essa non diviene materia se non in quanto Dio aggiunge alla sostanza l'estensione e l'inattività: essa non diviene spirito se non in quanto Dio aggiunge alla sostanza la facoltà di pensare; l'estensione ed il pensiero sono dunque due attributi della sostanza, e questa è indifferente a diventar per sè stessa spirito o materia; e può essere nel tempo stesso l'uno e l'altra.

Qui Locke effettua un'astrazione, e crede esistenti gli universali: i reali non credevano forse che i generi esistenti diventassero specie coll'aggiunta di alcuni caratteri? e Locke crede che le sostanze diventino corpi e spiriti coll'aggiungervi alcune proprietà. Locke voleva che Stillingfleet avesse dimostrato l'intrinseca impossibilità di porre una sostanza estesa pensante: noi abbiamo soddisfatto alla sua istanza: abbiamo fatto evidentemente conoscere che la proposizione: *Il soggetto pensante è semplice*, è identica, e perciò necessaria; abbiamo mostrato che la proposizione: *La sostanza composta è pensante*, involve contraddizione; il ricorso dunque alla onnipotenza divina è vano. Dio non fa contraddittorii, ed una sostanza composta pensante è un contraddittorio.

Nè si dica che noi non conosciamo tutte le proprietà della materia, e che perciò non possiamo sapere se fra le proprietà ignote vi sia o non vi sia la facoltà di pensare. Noi abbiamo dimostrato che un soggetto multiplice non può essere il soggetto d'inerenza del pensiero. Ora, la materia o il corpo è un soggetto multiplice; esso non può dunque essere il soggetto d'inerenza del pensiero. Non è necessario che io conosca altro del corpo, per pronunciare che esso non può pensare, se non che essere un corpo un soggetto multiplice, un composto.

I materialisti ci oppongono inoltre, che noi non abbiamo alcuna nozione di uno spirito, che noi nol concepiamo che come la privazione di ciò che conosciamo di positivo nel corpo, ma giova ascoltare l'autore del sistema della natura; egli parla nel modo seguente: « Dopo aver gratuitamente supposto due sostanze distinte nell'uomo, si pretese che quella, la quale operava invisibilmente al di dentro di sè stessa, era essenzialmente differente da quella che operava al di fuori: si designò la prima col nome di *spirito* o di *anima*. Ma se noi domandiamo che cosa è uno spirito, i moderni ci rispondono che il frutto di tutte le loro ricerche metafisiche si è limitato a far loro conoscere, essere ciò che fa operar l'uomo, una sostanza di una natura ignota, talmente semplice, indivisibile, priva di estensione, invisibile, impossibile ad esser presa dai sensi, che le sue parti non possono essere separate dalla stessa astrazione del pensiero; ma come concepire una simile sostanza, la quale non è che una negazione di tuttociò che noi conosciamo? Come farsi un'idea di una sostanza priva di estensione, e che nondimeno opera sui nostri sensi, cioè sopra organi materiali che hanno estensione? Come un essere senza estensione può esser mobile, e porre della materia in moto? Come una sostanza priva di parti può essa corrispondere successivamente a differenti parti dello spazio? Così si vede, che coloro i quali hanno supposto nell'uomo una sostanza immateriale distinta dal suo corpo; non hanno inteso loro stessi, e non hanno fatto se non che immaginare una qualità negativa, di cui non hanno alcuna vera idea, la materia sola può operare sui nostri sensi, senza i quali ci è impossibile che alcuna cosa si facesse a noi conoscere. Essi non hanno veduto, che un essere privo di estensione non poteva mover sè stesso, nè comunicare il moto al corpo, poichè un tal essere non avendo parti, è nell'impossibilità di cambiare i suoi rapporti di distanza relativamente ad altri corpi, nè di eccitare il moto nel corpo umano che è materiale. Coloro, i quali pretendono che l'anima è un essere semplice, non mancheranno di dirci che i materialisti ed i fisici stessi ammettono elementi, atomi, esseri semplici ed indivisibili, dai quali tutti i corpi sono composti; ma questi esseri semplici o atomi de' fisici non sono la stessa cosa delle *anime* dei metafisici moderni. Allorchè noi

diciamo, che gli atomi sono esseri semplici, noi denotiamo con ciò che essi sono puri, omogenei, senza mescolanza; ma che nondimeno essi hanno estensione, e per conseguenza parti separabili dal pensiero, sebbene alcun agente naturale non possa separarle: esseri semplici di questa specie sono suscettibili di moto, laddove è impossibile di concepire come gli esseri semplici, inventati dai teologi, potrebbero muoversi essi stessi o muovere altri corpi (1). »

Tutti gli argomenti dell'autore citato a favore del materialismo si riducono a' seguenti: 1.º Non abbiamo che una nozione negativa dell'essere semplice; 2.º L'anima si move col corpo, e move il corpo, e ciò non potrebbe avvenire se essa non fosse materiale; 3.º l'anima sperimenta in sè le stesse vicissitudini del corpo.

Io ho già risposto di sopra alla terza obbiezione, ed anche alla seconda; risponderò ora alla prima, ed aggiungerò qualche altra cosa relativamente alla seconda.

Che cosa è l'anima di cui si pretende che noi non abbiamo un'idea? *Essa è una sostanza semplice pensante.* Gli elementi di questa nozione sono i seguenti: la nozione di sostanza, quella di semplicità o di unità, e quella di pensiero; ora, noi abbiamo le nozioni positive di sostanza, di unità e di pensiero; noi dunque abbiamo una nozione chiara e positiva dell'anima.

È facile provare la minore del recato sillogismo, interrogando la testimonianza della coscienza propria, e rilevando quella degli altri uomini nel linguaggio di cui fanno uso. Abbiamo mostrato che l'io è una sostanza; e che la coscienza, la quale ci fa dire, *quell'io che fui in un modo ora sono in un altro*, ce lo dimostra come una sostanza; abbiamo dunque una nozione positiva della sostanza. Tutte le lingue dimostrano questa nozione, poichè tutte hanno i nomi sostantivi ed i nomi aggettivi; gli stessi materialisti, ammettendo la sostanza materiale, sono forzati di ammettere che noi abbiamo una nozione positiva della sostanza.

Riguardo alla semplicità o all'unità metafisica, ho mostrato di sopra, che nell'idea di sostanza si contiene l'idea di unità, cioè ho mostrato che la sostanza è semplice. In-

(1) 1, p., c. 7.

oltre, noi abbiamo tutti l'idea del numero, e questa idea suppone quella dell'unità che non sia numero, ma principio ed elemento del numero; nè si dica che noi applichiamo questa idea di unità anche al multiplice ed al composto, poichè in questo caso noi riguardiamo il composto come indivisibile condizionatamente: così noi diciamo *un due*, poichè il due per esser due non può essere nè accresciuto, nè diminuito; ed è perciò riguardato sotto questo punto di vista come indivisibile: il due non è indivisibile assolutamente, ma supposto che debba esser due; quindi la nozione dell'unità metafisica si applica ad un multiplice sotto un certo riguardo, non già assolutamente; e questa stessa applicazione suppone che noi abbiamo l'idea dell'unità metafisica o della vera unità.

Io ho dimostrato inoltre, che l'unità sintetica del pensiero non può concepirsi, e non è possibile senza la unità metafisica del *me*.

Tutti gli uomini hanno l'idea di questa unità, poichè tutti hanno l'idea del numero, ed in tutte le lingue vi è il numero singolare.

La geometria tratta dell'estensione; ma essa ha bisogno della nozione del *punto*, che si riguarda come privo di estensione.

L'esistenza perciò dell'idea dell'unità metafisica o della semplicità, è incontrastabile. Nell'ideologia si mostrerà che una tal nozione deriva dal sentimento del *me* semplice.

Noi abbiamo l'idea del pensiero, poichè abbiamo la idea della percezione e dell'idea, del giudizio e del raziocinio; noi abbiamo l'idea del desiderio e del volere, ora tutto ciò è pensare.

La nozione dunque dell'anima nostra è chiara, distinta e positiva.

Osservate che in niuna delle idee elementari che costituiscono la nozione complessa dell'anima nostra vi entra l'idea di estensione; anzi ognuna di queste idee la esclude.

Abbiamo veduto che la sostanza è semplice, e che il pensiero è il modo di un soggetto semplice. Niuno dirà certamente, che un giudizio abbia tanti palmi di lunghezza, di larghezza e di profondità; nè che esso sia duro o molle, aspro o levigato, caldo o freddo, di un grato o di

un ingrato odore, di un grato o di un ingrato sapore : esso si percepisce per mezzo del senso intimo.

L'errore de' materialisti, nella obbiezione che confutiamo, consiste che noi non abbiamo altre idee, se non che delle cose estese, errore la cui falsità si vede immediatamente, da chiunque, rientrando nella solitudine del proprio intendimento, sa rendersi conto de' propri pensieri.

L'idea che noi abbiamo dell'anima è più reale e positiva, se mi è permesso di parlar così, di quella del corpo; ciò vale quanto dire che lo spirito ci è più noto del corpo. In fatti che cosa è il corpo? È un aggregato di sostanze, il quale si mostra a noi come un'estensione figurata; ma che non sappiamo come sia in sè stesso, indipendentemente dalle nostre percezioni; noi ignoriamo le proprietà assolute di questi aggregati, e ne conosciamo solamente alcune proprietà relative a noi, cioè sappiamo che esso ha la potenza di mostrarci alcune date apparenze. Tale è veramente l'idea del corpo che ci dà la sana filosofia, come si rileva dalla prima parte della logica, e da quanto diremo nella terza parte di questa psicologia.

Ma tutte le nozioni elementari, dalle quali si compone la nozione complessa dell'anima, corrispondono ad alcune realtà in sè: la sostanza semplice è una realtà in sè, ed il pensiero è una realtà in sè.

Giova lo sviluppare sotto altri punti di vista la soluzione che abbiamo dato della obbiezione del materialismo; io reco ben volentieri le osservazioni di altri filosofi. Damiron, nel suo corso di filosofia, scrive quanto segue: « L'io è attivo: egli lo è molto diversamente: egli ha un numero infinito di maniere di esserlo e di mostrarlo. Ora, da una tal verità, da una sì grande molteplicità, non si dovrebbe forse concludere che questa forza si compone di molte forze particolari, che in questo *me* vi sono molti *io*? Vediamo. L'*io* da cui procede una tal facoltà è egli l'*io* da cui procede la tal altra facoltà? Il pensiero ha esso il *suo*, la passione il *suo*, e la libertà ugualmente? Vi sono tanti *io* quante facoltà? No senza dubbio; la menoma attenzione ci convince del contrario. Non vi è che un *io* per tutte: quell'*io* che fa un atto è lo stesso di quello che ne fa un altro: quegli che pensa è quegli che sente, che

vuole e che eseguisce. L'unità è dunque in questa esistenza.

« Ma vi sono molte specie di unità, o almeno molte cose che si chiamano *une*. Che un certo numero di elementi si trovino riuniti di qualche maniera, sia nel tempo, sia nello spazio, il tutto di questi elementi si nomina *uno*. Così da una successione di avvenimenti si fa un'epoca dell'istoria, e di una combinazione di molecole, un corpo di una certa specie. L'*io* è forse uno allo stesso titolo? Si contano in lui delle esistenze che sieno fra di esse nel rapporto di anteriorità e di posteriorità? Vi si vede forse una serie di esseri che vengono gli uni prima, gli altri dopo? Comparisce egli finalmente un'epoca? No senza dubbio. Egli vive, dura nel tempo, ha le sue età e le sue date, si modifica, in conseguenza, ma senza decomorsi, nè dividersi; egli è lo stesso in tutti i momenti. In qualunque istante si prenda, egli è ciò che è stato, egli è ciò che si ritroverà, non ne' suoi atti che variano, ma nella sua sostanza che resta la stessa, nella sua persona che non cambia affatto. Da un giorno all'altro non vi sono due, tre, quattro, un numero finalmente più o meno grande di *me*; egli è unico e continuo. Ma uno nella durata non potrebbe forse esser moltiplice e composto nello spazio? Non potrebbe essere un tutto, le cui parti sempre legate esisterebbero insieme sino al fine in una perfetta simultaneità? ma sulle prime bisognerebbe, per concepire questa simultaneità, vedere qualche corpo nella natura, di cui l'esperienza non ci facesse conoscere che esso perde sempre col tempo più o meno delle sue molecole; bisognerebbe che il corpo umano in particolare non sembrasse seguir questa legge; ora si sa ciò che ne è. In seguito un tale insieme è soggetto necessariamente alla divisione. Se ne contano gli elementi; si prendono uno ad uno, e si vede il numero che fanno: ve ne ha tanti, più o meno. Avviene forse l'istesso del *me*? Vi è forse in esso pluralità? Si dirà forse di lui dividendolo ciò che si dice di ogni somma, di cui si numerano le unità, uno, due, tre, quattro, ec.? Di quali unità si compone esso mai? Si chiameranno forse unità gli attributi di cui è dotato, le facoltà di cui egli gode? ma ciascuno di questi attributi è esso stesso, ciascuna di queste facoltà è esso stesso ancora, non vi è che esso solo in tutti questi fatti.

Si conteranno, se si vuole, ma egli non è che un'unità, di cui nulla vi è da dire, se non che essa è una, e che i diversi nomi de' numeri non le convengono affatto. Che cosa trovate voi in lui? una forza che si sente agire. Ora, è forse lo stesso di questa forza che di un composto materiale, ove ciascun elemento riproduce in esso le qualità essenziali che sono comuni al tutto? Ove il tutto, avendo per sua natura l'estensione, la figura, l'impenetrabilità ec., ciascuna parte ha necessariamente l'estensione, la figura e l'impenetrabilità? Nella forza che si sente agire vi ha egli pluralità di forze, le quali si sentono agire di maniera, che vi sieno insieme o più o meno distintamente molte coscienze di attività? Vi sono molte potenze le une fuori delle altre simili, che tutte intelligenti abbiano il sentimento della loro esistenza? Allora vi sarebbero molti *io*; e per seguire sino al termine questa singolare supposizione, molti *io* disposti come sono le molecole di un corpo, un *io* di dritta ed un *io* di sinistra; quello dell'alto e quello di basso; quelli del centro e quelli de' lati; curiosa composizione, che farebbe dell'anima nostra come un insieme in cui si riprodurrebbe migliaia di volte l'immagine vivente di noi stessi; ma in noi non vi è che una coscienza, che una sola e medesima forza che si sente agire, non vi è che un *io*, che un'unità.

« Da tutto ciò che cosa si deve concludere? Che l'unità del *me* è la semplicità stessa, la non pluralità, l'assenza assoluta delle parti (1). »

Questo pezzo è ben meditato e bene espresso.

Io aveva già dato uno sviluppo importante di questa nozione dell'unità, nel mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza e ne' miei elementi di filosofia; io ho spiegato le diverse specie di unità, cioè l'*unità sintetica del pensiero*, l'*unità fisica de' corpi* e l'*unità metafisica del me*; ho fatto vedere che le due prime non possono aver esistenza senza la terza. Io ritornerò su questa nozione dell'unità nell'ideologia.

Siccome i materialisti stimano molto l'autorità di Locke in questa materia, così non sarà inutile il distruggere l'obbiezione della non esistenza nel nostro spirito

(1) *Corso di filosofia, 1. par., pag. 18 e seguenti.*

della nozione della spirituale sostanza coll' autorità stessa di Locke ; il filosofo inglese scrive : « Compariamo l' idea complessa che abbiamo dello spirito coll' idea complessa che abbiamo del corpo , e vediamo se vi è maggiore oscurità nell' una che nell' altra , ed in quale l' oscurità è maggiore . La nostra idea del corpo importa , secondo io credo , una sostanza estesa , solida e capace di comunicare del moto per impulsione ; e l' idea che abbiamo dell' anima nostra , considerata come uno spirito immateriale , è quella di una sostanza che pensa e che ha la potenza di porre il corpo in moto per mezzo della volontà o del pensiero . Vediamo ora quale di queste due idee è la più oscura , la più difficile a comprendere . Io so che certe persone , i cui pensieri sono per così dire , immersi nella materia , e che hanno sì fortemente reso il loro spirito soggetto a' loro sensi , che di rado elevano i loro pensieri al di là , sono indotti a dire che non saprebbero concepire una cosa che pensa ; ciò che forse è molto vero : ma io sostengo che se essi vi fanno attenzione , troveranno , di non poter meglio concepire una cosa estesa .

« Se alcuno ha detto a questo proposito che egli non sa che è ciò che pensa in lui , intende con ciò di non sapere qual sia la sostanza di questo essere pensante . Egli non conosce maggiormente , risponderò io , quale è la sostanza di una cosa solida . E se egli aggiunge che non sa come pensa , io replicherò che non sa maggiormente come è esteso ; come le parti solide di un corpo sono unite o attaccate insieme per fare un tutto esteso . Perchè sebbene si possa attribuire alla pressione delle particelle dell' aria , la coesione delle differenti parti delle materie , le quali sono più grosse delle parti dell' aria , e che hanno pori più piccoli de' corpuscoli dell' aria , intanto la pressione dell' aria non saprebbe servire a spiegare la coesione delle parti dell' aria stessa , poichè essa non ne potrebbe essere la causa . Che se la pressione dell' etere o di qualche altra materia più sottile dell' aria può unire e tener attaccate le parti di una particella d' aria , così bene che degli altri corpi , questa materia sottile non può servire di legame ad essa stessa , e tenere unite le parti che compongono l' uno de' suoi più piccoli corpuscoli . E così comunque ingegnosamente si spieghi questa ipotesi , facendo vedere che le parti de' corpi

sensibili sono unite dalla pressione di qualche altro corpo insensibile, essa non serve a nulla per ispiegare l'unione delle parti dell'etere stesso; e più essa prova che le parti degli altri corpi sono unite insieme dalla pressione esteriore dell'etere, e che non possono avere un'altra causa intelligibile della loro coesione, più essa ci lascia nell'oscurità per rapporto alla coesione delle parti che compongono l'etere stesso; perchè noi non sapremmo concepire questi corpuscoli senza parti, poichè essi son corpi, e per conseguenza divisibili, nè comprendere come le loro parti sono unite le une alle altre, perchè manca ad esse questa causa di unione, che serve a spiegare la coesione delle parti degli altri corpi.

« In fatti per ispingere i nostri pensieri un poco più lungi, questa pressione, che si propone per ispiegare la coesione de' corpi, è tanto inintelligibile quanto la coesione stessa. Perchè se la materia è supposta finita, come lo è senza dubbio, alcuno si trasporti col pensiero sino all'estremità dell'universo, e s'immagini cerchi e ramponi quanti voglia, che rattengono questa massa di materia in questa stretta unione, da cui l'acciaio trae la sua solidità, e le parti del diamante la loro durezza e la loro indissolubilità, se è lecito servirmi di questo termine, imperocchè se la materia è finita, deve avere i suoi limiti, ed è d'uopo che alcuna cosa impedisca che le sue parti si dissipino. Che se alcuno, per togliersi a questa difficoltà, si avvisa di supporre la materia infinita, pensi a che gli servirà l'entrare in questo abisso, qual aiuto ne potrà trarre per ispiegare la coesione de' corpi, e se sarà più capace di renderla intelligibile stabilendola sulla più assurda ed incomprensibile supposizione che si possa fare. Tanto è vero che se vogliamo ricercare la natura, la causa ed il modo dell'estensione de' corpi, che altro non è se non la coesione delle parti solide, troveremo che la nostra idea dell'estensione del corpo è ben lontana dall'essere più chiara di quella che abbiamo del pensiero.

« Un'altra idea che ci proviene dal corpo si è la potenza di comunicare il moto per impluso, e un'altra dall'anima di produrre il moto col pensiero. In modi evidenti l'esperienza ci fornisce giornalmente queste due idee; ma se noi vogliamo ricercare come ciò accada, ci troviamo nelle tenebre. Poichè rispetto alla comunicazio-

ne del moto, per cui un corpo perde tanto moto quanto l'altro ne riceve, che è il caso più comune, noi non concepiamo se non che un moto, che si trasferisce da un corpo in un altro, il che a mio credere è sì oscuro ed incomprensibile, quanto il modo con cui il nostro spirito pone in moto od arresta il nostro corpo col pensiero, ciò che noi vediamo tutt'odi. In quanto poi alla potenza attiva di muovere, essa si concepisce molto più chiaramente nello spirito che nel corpo (1). »

L'autore del sistema della natura pretende che una sostanza spirituale non è capace di moto. Ciò è falso, poichè non ripugna che uno spirito acquisti successivamente diverse relazioni co' corpi nello spazio, ed il citato Locke lo prova così scrivendo: « Siccome io non conosco il moto che sotto l'idea di un cangiamento di distanza relativamente agli esseri considerati in quiete, e trovo che gli spiriti come i corpi non potrebbero operare se non ove sono, e che quelli operano in tempi diversi, in differenti luoghi, sono forzato ad attribuire il cangiamento di luogo a tutti gli spiriti finiti. »

« Ognuno sente in sè stesso, che la sua anima può pensare, volere ed operare sul suo corpo nel luogo in cui si trova; ma che non potrebbe agire su di un corpo o in un luogo a lei lontano cento miglia (2). »

Il moto intestino certamente ripugna allo spirito, poichè un tal moto consiste nel cambiamento di luogo delle diverse parti di un corpo fra di esse; ma non mi sembra che ripugni alla natura dello spirito il cambiamento delle sue relazioni con un corpo.

Il moto è un effetto: ogni effetto deve avere una causa, vi deve dunque essere una causa del moto; ma noi non abbiamo alcuna idea determinata di questa causa, noi non la concepiamo che generalmente come una causa: intanto nulla ci vieta di darle un nome; la chiamiamo *forza motrice*, ma quando diciamo che il moto dipende dalla forza motrice, o che la forza motrice produce il moto, altro non possiamo intendere se non che il moto è un effetto, il quale deve avere una causa, che noi particolar-

(1) *Lib. II, cap. XXIII, dell'intendimento umano.*

(2) *Luogo citato.*

mente non conosciamo, e che a questa causa incognita diamo il nome di *forza motrice*.

Si pretende che questa causa del moto debba essere estesa, ma noi non vediamo compresa nell'idea di estensione l'idea del moto; il giudizio: *Il corpo si muove, o è mobile*, è sintetico e sperimentale, non già analitico: noi concepiamo benissimo il vacuo immobile, che è quanto dire l'estensione immobile.

Non può riguardarsi l'azione dello spirito sulla materia come assurda, se non supponendo che lo spirito non potrebbe agire sulla materia, che toccandola in tutta la sua estensione ossia superficie: oppure supponendo che un'azione unica non possa estendersi su di una moltitudine di cose come è il corpo. Un globo perfetto non può toccarne un altro che in un punto, ed intanto potrebbe moverlo tutto intero. Un piano perfettamente levigato non si toccherebbe con un globo perfetto che in un punto, e ciò non ostante questo piano sosterrrebbe tutto il peso del globo.

LEZIONE LXV.

SI PROVA L'IMMORTALITÀ DELL'ANIMA UMANA.

L'anima umana, dicono i materialisti, è materiale; ella è dunque mortale. L'anima umana, dicono i dualisti, è semplice o spirituale; ella è dunque immortale. Il primo argomento è falso, il secondo è vero. Il primo argomento è falso, perchè anche ammesso l'antecedente, il conseguente non ne segue legittimamente; poichè non segue necessariamente dalla materialità dell'anima la sua *distruttibilità o mortalità* come dir si voglia. Il primo argomento è falso ancora per la falsità dell'antecedente; poichè abbiamo mostrato antecedentemente che l'anima umana non può esser materiale. Il secondo argomento è vero, perchè l'antecedente si è mostrato vero, e perchè dimostreremo che il conseguente segue legittimamente da questo antecedente vero. Sviluppiamo distintamente queste due verità. Secondo gli stessi materialisti le prime molecole della materia sono indistruttibili sebbene sieno estese e solide; anzi l'autore più volte citato del sistema della

natura le riguarda come improdotte ed eterne. Non segue dunque, secondo gli stessi materialisti, dall'essere una sostanza materiale, che essa debba essere destruttibile e mortale; perchè dunque concludono essi dalla materialità dell'anima umana alla sua mortalità? Non potrebbe forse l'anima umana essere una molecola del cervello, in cui sia la sede del sentimento, il comune *sensorium*? e non può forse essere una siffatta molecola di tal natura da non esser soggetta alla morte?

L'autore del sistema della natura scrive: « Coloro che hanno distinto l'anima dal corpo non sembrano aver fatto altra cosa, se non che distinguere il cervello dal corpo. In fatti il cervello è il centro comune ove vanno a terminare e confondersi tutti i nervi sparsi in tutte le parti del corpo umano: coll'aiuto di questo organo interiore si fanno tutte le operazioni che si attribuiscono all'anima; esse sono impressioni, cambiamenti, moti comunicati ai nervi, che modificano il cervello; in conseguenza egli reagisce e mette in gioco gli organi del corpo, oppure agisce su di sè stesso, e diviene capace di produrre dentro del suo proprio recinto una gran varietà di moti, che sono stati designati sotto il nome di facoltà intellettuali... Tutte le facoltà intellettuali si riducono a cambiamenti prodotti dal moto nel cervello, che è visibilmente la sede del sentimento in noi, ed il principio di tutte le nostre azioni (1). »

L'anima può dunque, secondo gli stessi materialisti, essere una molecola del cervello; e perchè questo corpicciuolo anima non potrebbe essere indestruttibile, mentre si riguardano come indestruttibili i primi atomi della materia? Dalla supposta materialità dell'anima non segue dunque necessariamente la sua morte.

L'illustre Bonnet fa su questa materia importanti osservazioni le quali confermano il ragionamento da me fatto; io qui le reco volentieri: « Io ho osato avanzare, nella semplicità di un cuore che cercava sinceramente il vero, che quando l'uomo intiero non fosse che materia; egli non sarebbe meno chiamato all'immortalità. La ragione si è che la volontà di Dio, sempre efficace, può

(1) *Prima part. C. VII e VIII.*

conservare una porzione di materia anche molto composta, come essa conserva un'anima indivisibile (4). »

Si può andare più oltre, ed aggiungere, che sebbene l'anima nostra fosse materiale, si può molto bene supporre che ella sopravviverà alla dissoluzione del corpo a cui è unita, senza fare intervenire straordinariamente la provvidenza, ed accordando all'anima ciò che non si può rifiutare ad una moltitudine di particelle dello stesso corpo, che senza dubbio non saranno mai decomposte nei loro ultimi elementi, e forse ancora non possono esserlo da alcuna forza naturale. Perchè finalmente questo piccolo corpo, questa piccola macchina, che secondo i materialisti costituisce l'anima nostra, non può forse aver le parti talmente legate, ed unite fra di esse, che le cause ordinarie, le quali operano la dissoluzione de' corpi grossolani, non possano produrre la dissoluzione delle parti di quest'anima; e che il calorico e gli altri agenti ordinarii della dissoluzione o della putrefazione non possano penetrarla, o insinuarsi fra le sue parti e per conseguenza dividerle e separarle? Perchè la molecola materiale che è l'anima nostra non potrebbe essere indivisibile di fatto come lo sono i primi atomi della natura?

Ma seguiamo ad ascoltare il citato Bonnet: « L'immortalità dell'anima nostra non riposa unicamente sulla sua semplicità. Dio potrebbe accordare l'immortalità ad una porzione di materia anche molto composta, molto organizzata, ma la semplicità dell'anima pone questa fuor dell'attentato degli agenti che operano la distruzione dei corpi; non è dunque impossibile in sè che ella sopravviva al corpo, non è impossibile che essa sia annientata da colui che l'aveva unita al corpo. Fa duopo dunque provare che egli non vuole annientarla, e la religione fornisce queste prove. Un materialista sarebbe dunque ben poco avanzato ne' suoi progetti contro la religione; quando fosse giunto a dimostrare la materialità dell'anima, bisognerebbe eziandio che dimostrasse la falsità dei fatti, i quali stabiliscono la verità della religione; io non dico solamente della religione *rivelata*, io dico ancora della religione *naturale*; poichè l'universo è un fatto il quale suppone una causa, e noi deduciamo dal fatto

(4) *Analisi compendiata del suo saggio analitico.*

l'esistenza e gli attributi della causa; ora fra questi attributi, ve ne son di quelli che suppongono la conservazione dell'anima, qualunque sia la sua natura o materiale o spirituale (1). »

Locke, il quale ha dubitato se Dio potesse dare alla materia la facoltà di pensare, fu vivamente attaccato su questo punto da Stillingfleet, vescovo di Worchester. Egli osservò nella sua difesa, *di aver mostrato che i grandi scopi della religione e della morale sono assicurati dall'immortalità dell'anima, senza che ti sia bisogno di supporre la sua immaterialità*. Il vescovo di Worchester non sembra contrastare questo punto; ma egli osserva con ragione, che lo scopo della religione e della morale è meglio assicurato, se si prova che l'anima è immortale per sua natura, cioè immateriale. Io ho dimostrato, con argomenti invincibili, la semplicità dell'anima umana; perciò ho diritto di pronunciare che l'antecedente dell'argomento addotto da' materialisti è falso, e che la dottrina dell'immortalità è bene assicurata.

L'anima umana è semplice, noi diciamo a' materialisti; ella è dunque immortale. Esaminiamo la legittimità di questo argomento.

Wolfio insegna, che per provare l'immortalità dell'anima fa d'uopo provare tre cose: 1.^o che l'anima è indestruttibile, e che perciò non si annienta colla morte e colla corruzione del corpo; 2.^o che essa, dopo la morte del corpo, continua nello stato delle percezioni distinte; 3.^o che è conscia di sè, e serba la memoria del suo stato passato. Questa nozione dell'immortalità mi sembra esatta; poichè se si supponesse che l'anima, dopo la morte del corpo, continuando ad esistere, fosse in uno stato di stupore simile ad un profondo sonno, certamente non si potrebbe dire immortale. Molto meno si potrebbe dire immortale, se ella fosse in uno stato d'intelligenza e di percezioni distinte, ma avesse obbliato interamente il suo stato antecedente: in tal caso ella non saprebbe di aver un'esistenza antecedente, non avrebbe la coscienza delle sue azioni passate, e non potrebbe conoscere di aver bene o male operato in questo mondo; ella avrebbe una nuova vita, ma non la continuazione della sua vita primitiva.

(1) *Saggio analitico delle facoltà dell'anima, capit. 24.*

L'indestruttibilità dell'anima può rigorosamente dimostrarsi per mezzo della semplicità dell'anima stessa, e ciò col seguente sorite :

L'anima è semplice.

Ciò che è semplice non ha parti.

Ciò che non ha parti non può cessar di essere per la dissoluzione delle sue parti.

Ciò che non può cessar di esser per la dissoluzione delle sue parti, è naturalmente indestruttibile.

L'anima umana è dunque naturalmente indestruttibile.

Se l'essere semplice cessasse di esistere, ciò non potrebbe accadere che pel suo annientamento. Il corpo al contrario può cessar di esistere, non ostante che le parti di cui è composto continuino ad avere l'esistenza, poichè la separazione di queste parti è sufficiente per la distruzione del corpo. Dopo la morte del corpo, le diverse particelle che lo costituivano si separano e vanno ad unirsi ad altri corpi; ma nulla si annienta, tutto rimane, poichè niuna sostanza va nel nulla. Lo spirito non avendo parti, non può cessar di esistere per la separazione delle sue parti, esso è una realtà elementare, sussistente; e siccome niuna di queste, come gli avversarii ne convengono, va nel nulla, così lo spirito è naturalmente indestruttibile.

Ma come si proverà che l'anima, dopo la sua separazione dal corpo, continuerà nello stato d'intelligenza e di percezioni distinte, e che avrà la memoria del suo stato passato ?

Wolfio ragiona a questo modo : Le anime nostre furono tutte create nel principio della creazione, ed unite a corpicciuoli organici; l'anima nostra dunque, pria della sua unione con questo corpo attuale, era unita ad un corpicciuolo organico, dal quale nell'utero è stato formato il corpo presente, ed era modificata nel percepire convenientemente a' cambiamenti che avvenivano nel corpicciuolo a cui era unita. Poichè nell'atto che per lo sviluppo del corpicciuolo si formava nell'utero il corpo attuale, si toglieva l'unione dell'anima col corpicciuolo; e poichè mentre il corpo attuale muore, l'unione dello stesso coll'anima similmente si scioglie, segue che il cambiamento, il quale accade all'anima per mezzo della morte del corpo, è simile al cambiamento che le è accaduto per la generazione. Ora, in quel gran cambiamento accaduto

per mezzo della generazione, la legge delle percezioni si cambiava in modo, che lo stato antico delle percezioni si riteneva, e vi si aggiungeva uno stato nuovo. Da ciò si deve inferire, che l'anima dopo la morte del corpo deve ritenere lo stato antecedente e deve acquistarne uno nuovo. Ma in questo corpo è nello stato delle percezioni distinte; essa deve dunque continuare in questo stato, e deve acquistare uno stato in cui abbia percezioni più chiare di quelle che aveva prima. La forza di questo argomento consiste in ciò: l'anima nello stato precedente all'attuale era in uno stato inferiore di percettibilità o d'intelligenza: allorchè si unisce all'attuale corpo, passa in uno stato più perfetto: dunque passando in un terzo stato deve questo essere più perfetto ancora. *Anima, post mortem corporis, manet in statu perceptionum distinctarum, et perceptiones ad majorem claritatis gradum evolvuntur.* E questa la tesi wolfiana, nel § 745 della psicologia razionale, provata nel modo che ho esposto. L'anima, soggiunge il filosofo citato, dopo la morte del corpo, conserva la memoria di sè. *Anima post mortem corporis memoriam sui conservat* (§ 746.) L'anima dopo la morte del corpo è in uno stato di percezioni distinte e le sue percezioni hanno maggior chiarezza di quella che avevano nello stato precedente: perciò l'anima in questo stato ha la coscienza di sè; e la similitudine delle percezioni di questo stato con quelle dello stato precedente, fa sì che l'anima, per la legge dell'associazione dell'idee, si ricordi dello stato precedente.

Un seguace di Wolfio, Baumeistero, ha riprodotto la prova wolfiana, sprigionandola dall'ipotesi della preesistenza dell'anima in un organico preesistente al corpo attuale. Egli ragiona a questo modo: l'anima continuando ad esistere non può esser priva della sua essenza, ma l'essenza dell'anima consiste nella forza delle percezioni; l'anima dunque dopo la sua separazione dal corpo continua ad avere la forza delle percezioni, ma ogni forza produce atti, se non è impedita; l'anima dunque è dopo la morte nello stato di percezione. Le percezioni che seguono dalla forza percettiva dell'anima debbono esser distinte, poichè nello stato attuale abbiamo percezioni distinte, e le percezioni confuse derivano dalla limitazione dei sensi; ora l'anima, dopo la separazione dal corpo,

non ha più questa limitazione proveniente dagli organi sensorii; perciò deve aver percezioni distinte. Avendo percezioni distinte deve distinguer sè dalle altre cose; e perciò riconoscere di esser essa la stessa sostanza individuale di questa vita. L'anima dunque continua ad esistere dopo la morte del corpo, perchè essendo semplice, non può cessar di esistere per la separazione delle sue parti, come avviene al corpo; continua nello stato d'intelligenza; poichè la sua essenza consiste nella forza intellettuale ed ha la memoria dello stato precedente; poichè il sentimento del suo essere attuale è legato col sentimento della sua esistenza passata; ella è dunque immortale.

In un modo simile ragiona Sigismondo Storchenau.

Io so che cosa si può obbiettare alla prova addotta: si suppone essa che la essenza dell'anima consiste nella forza intellettuale; e che questa non debba ricevere alcun impedimento, per essere in esercizio dopo la morte del corpo. Ora chi può asserire con certezza queste due cose? Io dico che forse niuna prova dell'immortalità dell'anima, presa isolatamente, sia interamente convincente; ma che diverse prove unite insieme hanno, per un filosofo di buona fede, una forza sufficiente, per esser persuaso di questa importante verità.

Riguardo all'obbezione enunciata, dico che io ignoro in che cosa consiste l'essenza dell'anima; ma che conosco le potenze dell'anima dalle operazioni di essa, e son persuaso che queste potenze non sono che l'anima stessa; quindi sono in diritto di asserire che l'anima ha la potenza di avere nozioni universali, di giudicare, di ragionare; che essa ha il potere di volere il bene, e che la sua volontà è dotata di libertà; che essa ha le nozioni del giusto e del bene, ed è perciò un essere morale. Queste potenze ingenerate nell'anima ed inseparabili da lei, perciò debbono trovarsi in lei in ciascun istante della sua esistenza. È questa per me una verità evidente. Sebbene il bambino non ragioni nel primo istante della sua vita intellettuale, pure vi è in lui la potenza di ragionare, di deliberare, di scegliere, ec. Io non so in che cosa consista questa potenza; poichè ignoro l'essenza o la sostanza particolare dell'anima; ma ella consiste in qualche cosa di reale senza dubbio. L'anima dunque è una forza o un principio intelligente: ed è tale per la sua natura. Quando

noi ci limitiamo ad affermar dell'anima ciò che ci manifestano le sue operazioni, i nostri giudizi sono esatti e poggiati sull'osservazione. Egli è certo, che nello stato attuale le potenze, che i fatti dell'anima ci manifestano, incominciano ad essere in esercizio sin da' primi momenti in cui noi possiamo osservarle, e che l'esercizio le sviluppa e le perfeziona gradatamente: è certo che tutti gl'impedimenti, i quali si oppongono all'esercizio ed allo sviluppo di queste potenze, sembrano provenire dal corpo; non si pone dunque nulla di contrario all'analogia, ponendo che l'anima dopo la morte continua nello stato d'intelligenza attuale; nulla si pone di contrario all'esperienza ed all'analogia, ponendo che l'anima abbia in questo stato il sentimento della sua identità personale e la memoria del suo stato passato.

Pietro Pomponacio, mantovano, filosofo del decimoquinto secolo della Chiesa, è famoso pel suo libro *de immortalitate animae*. Egli non ha rievocato in dubbio l'immortalità dell'anima: ha sostenuto al contrario, che questo è un domma certo, di cui era fermamente persuaso. Ha nondimeno sostenuto, che le ragioni naturali, le quali si arrecano per questo domma, non son affatto solide e convincenti: ecco le sue parole. « His itaque sic se habentibus, mihi (salva saniori sententia) in hac materia dicendum videtur, quod quaestio de immortalitate animae est neutrum problema, sicut etiam de mundi aeternitate: mihi namque videtur, quod nullae rationes naturales adduci possunt, cogentes animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem; sicut quampures doctores tenentes eam immortalem declarant; quapropter dicemus sicut Plato 1. de legibus, certificare de aliquo cum multi ambigunt solius est Dei: cum itaque tam illustres viri inter se ambigant, nonnisi per Deum hoc certificari posse existimo. Quapropter dico, quod ante donum vel adventum gratiae, multifariam per prophetas, et bona supernaturalia hanc quaestionem Deus terminavit, ut manifeste per vetus testamentum est videre; novissime autem per filium, quem constituit haeredem universorum, per quem fecit et saecula, eam quaestionem dilucidavit, sicut scribit Apostolus epistola ad Hebraeos. Quare indubie ipsam immortalem esse asserendum est, verum ea non via inceden-

» dum est qua hujus sæculi sapientes inceserunt, qui
 » cum sapientes se dixerunt stulti facti sunt, quisquis
 » enim hac via procedet ut existimo semper incertus et
 » vagus fluctuabit (1). »

L'errore di Pomponacio derivò dal pregiudizio dell' autorità: a' tempi di questo filosofo non si conosceva altro sistema di filosofia, che il peripateticismo, di modo che era la stessa cosa il sostenere che coi principii di Aristotile non potevasi provare l' immortalità dell' anima, che il sostenere non potersi una tal dottrina provare con ragioni filosofiche.

Io so che l' anima è una sostanza spirituale ed indivisibile, la quale non può esser distrutta che per l' annientamento, annientamento che non accade affatto nella natura riguardo alle sostanze. Io so che vi è una Provvidenza, una giustizia sovrana, una somma felicità, una morale naturale, ed un gran numero di verità, le quali sono necessariamente legate coll' immortalità dell' anima, e che in conseguenza sarebbero chimere se l' anima fosse mortale. Un filosofo cristiano sarebbe forse meno ortodosso di Platone, e facendo il parallelo degli antichi filosofi darebbe egli la preferenza ad Epicuro?

Ma conviene sviluppare più ampiamente le prove dell' immortalità dell' anima umana.

LEZIONE LXVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

Discendiamo nel fondo della nostra natura morale, ed esaminiamoci con imparzialità e con calma. Due principii di azione ritroviamo in noi, cioè la *felicità* ed il *dovere*. L' uomo vuole allontanar da sè il dolore, e vuole il piacere. La privazione del dolore ed il possesso del piacere costituisce la felicità. L' uomo desidera dunque naturalmente e necessariamente la felicità. Questo desiderio è uno de' principii motori della nostra volontà.

L' uomo sente in molti casi la necessità di non seguire

(1) *Petrus Pomponatius, de immortalitate animae, capitulo XV et ultimo.*

il suo personale interesse, ma di operare per la felicità degli altri uomini. Egli sente che la sua ragione, in quanto è un principio di azione in lui, e che perciò appellasi *ragion pratica*, gli dice interiormente: *tu devi far ciò, o tu devi astenerti di fare la tal cosa*. Il dovere che in tali casi manifesta a lui la ragion pratica è un principio di azione; e l'uomo in quanto si riguarda come sottoposto al dovere, si dice un *agente morale*.

Si vuole che una delle massime di Carneade fosse la seguente. Se si sapesse in segreto, che un nemico o un'altra persona, la cui morte sarebbe favorevole al nostro interesse, cioè ci recherebbe beni che ci toglierebbero da' dolori dell'indigenza, e ci darebbero i piaceri provenienti dallo stato di agiatezza o di ricchezza, venisse a sedersi su di una zolla, sotto la quale vi fosse nascosto un aspidi, bisognerebbe avvertirla anche nel caso in cui non potremmo esser ripresi di aver osservato il silenzio in tale occasione. Tralasciando di esaminare se questa massima sia realmente di Carneade, a cui Cicerone l'attribuisce, è certo che essa è una massima vera, e che dimostra essere l'uomo un agente morale.

Il principio dell'interesse o della propria felicità, nell'uomo considerato come un agente morale, è subordinato a quello del dovere; poichè il principio del dovere è assoluto, ed annuncia una necessità, laddove quello della propria felicità è condizionale e permissivo riguardo a beni particolari. Noi possiamo, secondo il principio del dovere, cercare la nostra felicità, qualora in questa ricerca non si offendano i diritti degli altri uomini, nè quelli di Dio.

La felicità non si trova costantemente nell'esercizio del dovere. Il sentimento di aver operato bene è un sostegno, una consolazione, ma con esso si può ancora essere molto infelice. Una madre, una sposa, inviata alla morte da Robespierre, e tolta dalle braccia de'suoi figliuoli, non era certamente felice. Un onesto cittadino condannato per una calunnia ad un duro carcere, costretto a dormire sul nudo terreno, a cibarsi di cibi che gli fanno nausea, privato della luce del giorno, del consorzio degli amici e degli uomini, diviso dalla sposa, e dalla sua figliuolanza, e prevedendo che la sua desolata famiglia è costretta a tollerare i dolori dell'indigenza, non è certamente felice,

non ostante che la sua coscienza non lo rimproveri di alcun delitto.

Vi sono dunque nell'uomo due principii di azione, cioè il desiderio della felicità ed il principio interiore del dovere, che gli comanda di essere giusto e benefico.

Se l'uomo desidera di esser felice, l'uomo ha un'idea della felicità. Ma non solamente l'uomo ha un'idea generale della felicità, ma egli ha un'idea della somma felicità. Questa consiste in un piacere assoluto, stabile, e che non cesserà mai, esente da qualsivoglia dolore, il quale piacere soddisfa talmente il desiderio naturale dell'uomo di esser felice, che egli, ottenuta questa somma felicità, null'altro desidera: Questa suprema felicità, qualora si potesse ottenere, sarebbe nell'uomo un effetto, poichè sarebbe uno stato dell'anima sua; essa dovrebbe, in conseguenza, essere l'effetto di un qualche oggetto; un tale oggetto può chiamarsi *il sommo bene*. Il sommo bene è dunque quello che ottenuto dall'uomo soddisfa pienamente il desiderio di lui, in modo che non gli rimane altra cosa da desiderare, e che gli resta solamente di continuare a godere. Il sommo bene è tale che ottenuto produce nell'uomo uno stato di acquiescenza e di godimento. Che noi abbiamo questa nozione del sommo bene è incontrastabile; e che abbiamo una tendenza invincibile verso di esso, è anche una verità incontrastabile. Chi di noi non desidera di esister sempre esente da qualunque dolore, ed in uno stato del più puro e sommo piacere?

Ma nell'uomo, oltre la tendenza alla felicità, avvi la legge, che ci comanda il dovere; un'azione che ci recherebbe piacere, e che sarebbe contraria al dovere, non sarebbe certamente un bene puro, essa non potrebbe soddisfare tutte le nostre brame, essa sarebbe seguita dalla disapprovazione interiore di noi medesimi, dal rimorso della coscienza, che è certamente un acuto dolore. Il bene sommo deve dunque esser tale, che il suo godimento non sia contrario al dovere; e di più dovendo il bene sommo appagare tutte le brame dell'uomo, nella nozione di questo si contiene, che esso sia tale, che godendolo ci renda perfettamente felici e perfettamente virtuosi. Io chiamo *bene* ciò che produce in noi un piacere qual siasi, o ciò

che ci rende giusti e santi. Non bisogna confondere la felicità col bene che la produce, non dovendosi confondere l'affetto colla causa. Epicuro non s'ingannò definendo la felicità uno stato di piacere e di godimento permanente; ma egli s'ingannò sulla cagione che la produce.

Il *bene morale* consiste nell'esercizio del proprio dovere. Ora, siccome l'esercizio del proprio dovere può andar disgiunto, in questa vita, dalla felicità, come abbiamo ora osservato, così non bisogna confondere il bene morale, o la virtù colla felicità.

Il bene può perciò distinguersi in due specie, cioè in *bene oggettivo* ed in *bene soggettivo*: il primo è un bene che noi non possiamo creare, ma che ci vien dato ed offerto; tali sono le forze dell'anima e del corpo, tali sono tutti i beni della fortuna od i beni materiali. Il secondo è un atto libero conforme alla legge morale del nostro essere: si può ancora chiamare il primo *bene fisico*, il secondo *bene morale*. È certo, da quanto abbiamo detto, che la virtù sia una condizione indispensabile per ottenere la somma felicità; poichè la somma felicità deriva dal possesso o dalla visione del bene sommo; e questo deve esser tale, che il suo godimento non solamente non sia contrario al dovere, ma sia insieme un atto di perfetta virtù.

Inoltre, un uomo che è stato vizioso, e che non ha cambiato la sua disposizione viziosa, non può godere di una perfetta felicità, poichè questa è incompatibile colla coscienza de' suoi passati delitti e col rammarico di aver malamente operato.

Noi abbiamo le idee della felicità e della virtù in tutta la loro purità, cioè l'idea di una perfetta felicità e di una perfetta virtù; similmente abbiamo l'idea, e possiamo concepire un uomo perfettamente felice e perfettamente virtuoso; questi concetti si chiamano l'*ideale*; noi dunque abbiamo l'ideale della felicità e della virtù. Abbiamo eziandio l'ideale del bene sommo, cioè il concetto di un oggetto che rende l'uomo perfettamente beato e perfettamente virtuoso.

Queste osservazioni ci conducono a concludere, che l'uomo ha una tendenza naturale verso il bene sommo. Affinchè il desiderio del sommo bene sia soddisfatto, è necessario che l'anima sia immortale. Poichè se l'anima è

mortale, il godimento di qualunque bene non può essere eterno. Inoltre non vi è in questa vita alcun bene, il cui possesso appaghi tutte le nostre brame, come consta dall'esperienza.

Tutti i beni e i doni della fortuna, diceva Cicerone, avea Serse; egli grande cavalleria, egli grandissimi eserciti, egli moltitudine di navi, egli masse d'oro infinite; pure di ciò non contento propose un premio a chi gli trovasse un nuovo piacere. Fugli trovato. Chi il crederebbe? Ei non fu ancora contento. Finalmente, in questa vita, i piaceri sono spesso amareggiati da' dispiaceri che vi si accompagnano.

Reco volentieri un frammento di uno de' sublimi pensieri di Pascal: « Gli uomini hanno un istinto segreto, che li porta a cercare il divertimento e l'occupazione al di fuori, che viene dal sentimento della loro continua miseria. Ed eglino hanno un altro istinto segreto, che loro fa conoscere non consistere in effetto la felicità che nel riposo. E di questi due istinti contrari si forma in essi un progetto confuso, che si nasconde alla loro vista nel fondo della loro anima, il quale li spinge a tendere al riposo per mezzo dell'agitazione, ed a figurarsi sempre che la soddisfazione che essi non hanno, accadrà in loro, se sormontando alcune difficoltà che essi riguardano, possono perciò aprirsi la porta al riposo. Così scorre tutta la vita. Si cerca il riposo combattendo alcuni ostacoli, e se si sono sormontati, il riposo diviene intollerabile. Perchè o si pensa alle miserie che si hanno, o a quelle di cui si è minacciato. E quando eziandio alcuno si vedesse al coperto da tutte le parti, la noja, di sua autorità privata, non lascerebbe di uscire dal fondo del cuore, ove ha naturali radici, e riempire lo spirito del suo veleno.

« Per tal ragione allorchè Cineas diceva a Pirro, il quale si proponeva di godere del riposo co'suoi amici, dopo aver conquistato una gran parte del mondo, che farebbe meglio di accelerare egli stesso la sua felicità, godendo ora di questo riposo senza andarlo a cercare per mezzo di tante fatiche, gli dava un consiglio, il quale riceveva grandi difficoltà, e che non era quasi più ragionevole del disegno di questo giovane ambizioso. L'uno e l'altro supponevano che l'uomo può contentarsi di sè stesso e dei suoi beni presenti, senza riempire il suo cuore di spe-

ranze immaginarie, il che è falso. Pirro non poteva esser felice nè avanti, nè dopo aver conquistato il mondo. E forse la vita molle che gli consigliava il suo ministro, era meno capace di soddisfarlo, che l'agitazione di tante guerre e di tanti viaggi che meditava... L'uomo non si annoia di tutto, e non cessa questa moltitudine di occupazioni, se non perchè egli ha l'idea della felicità; la quale non trovando in sè stesso, la cerca inutilmente nelle cose esteriori, senza poter mai essere contento; poichè essa non è nè in noi, nè nelle creature, ma in Dio solo (1). »

È certo che l'uomo desidera uno stato di acquiescenza; è anche certo, che l'uomo non trova, in questa vita mortale, questo stato; e che da ciò segue, che egli si dà un nuovo moto, allorchè ottenuto quel bene che desiderava, trovasi non essere ancora soddisfatto il suo desiderio della felicità. Sia ciò che si voglia di quel sentimento di miseria, di cui parla Pascal, che obbliga l'uomo a distrarre lo sguardo da sè stesso ed a gettarlo al di fuori, è certo che i divertimenti provano che l'uomo non ha trovato quello stato di acquiescenza di cui egli va continuamente in cerca.

I beni di questa vita son passeggeri. Il solo pensiero di esser tali basta ad avvelenarcene il godimento. Qualunque fosse la grandezza del loro valore, essi la perdono tosto che si pensa che essi ci fuggono, e che noi dobbiamo fra poco necessariamente lasciarli. I beni di questa vita qual sieno non rendono paghe le nostre brame: essi lasciano sempre un vacuo nel nostro cuore, che ci obbliga di andare in cerca di altri beni, ed a raggiarcì incessantemente in un circolo di ricerche e di piaceri, senza trovar mai un punto di riposo. I beni di questa vita non vanno quasi mai esenti da pene e da agitazioni. Al che si aggiunga che essi sono spesso in contrasto gli uni cogli altri: quante volte il piacere è in contrasto col dovere! quante volte i piaceri sono in contrasto fra essi! i piaceri fisici, per cagion di esempio, co' piaceri intellettuali!

L'idea del sommo bene non può dunque avere la sua

(1) *Pensées*, n. XXVI.

realtà in questa vita; perciò, se l'anima fosse mortale, esso rimarrebbe un puro ideale, senza alcuna realtà.

Ecco dunque la mia prova della immortalità dell'anima.

Noi abbiamo un desiderio invincibile di un bene sommo.

Ma questo desiderio deve corrispondere ad un oggetto reale.

Esiste dunque un bene sommo, e l'uomo può conseguirlo.

Esiste un bene sommo, e l'uomo può conseguirlo, per l'antecedente sillogismo.

Ma questo bene sommo non si trova in questa vita mortale.

Il bene sommo deve dunque trovarsi dall'uomo in una vita diversa dalla presente, e che esiste dopo la presente.

Il bene sommo deve trovarsi dall'uomo in una vita diversa dalla presente, e che esiste dopo la presente, per l'antecedente sillogismo.

Ma una vita dopo la presente non esiste per l'uomo, se l'anima è mortale.

Il bene sommo dunque non può esser reale se l'anima è mortale.

Il bene sommo non è reale se l'anima è mortale.

Ma il bene sommo è reale.

L'anima dunque non è mortale.

Dal che segue che se il bene sommo è reale, bisogna ammettere l'immortalità dell'anima.

Affinchè questa prova sia esatta, ci rimane di provare che il desiderio del bene sommo che si trova in noi suppone la realtà di questo bene.

L'esperienza c'insegna che vi sono in noi desiderii periodici e desiderii continui: i primi, dopo esser soddisfatti, cessano per un determinato tempo, e poi risorgono: i secondi spingono continuamente a progredire nell'acquisto del loro oggetto: la fame e la sete, il desiderio della congiunzione de' sessi appartengono alla prima specie: la curiosità, il desiderio della gloria, quello della perfezione morale appartengono alla seconda specie. La curiosità di conoscere il vero non si estingue ottenuta una conoscenza, ma spinge all'acquisto di nuove conoscenze: la gloria acquistata non fa estinguere il de-

siderio della gloria, ma spinge ad acquistare una gloria maggiore, ossia un aumento di gloria; lo stesso deve dirsi del desiderio di esser virtuoso: dopo aver fatto un'azione virtuosa, il desiderio di progredire nella virtù continua.

Inoltre, l'esperienza c'insegna, che l'uomo è capace di progredire, che egli può acquistare sempre più nuove conoscenze, e può perfezionarsi sempre più nel cammino della virtù.

Queste osservazioni ci conducono a concludere, che non vi sono in noi tendenze frustranee, ma che tutte le nostre tendenze hanno un oggetto reale.

Essendosi dunque provato che l'uomo tende ad un bene sommo, l'analogia ci obbliga a concludere la realtà di questo bene sommo.

Alcuni filosofi de' tempi moderni hanno creduto, che la quistione sulla destinazione dell'uomo debba essere considerata come estranea alla filosofia. Questa dottrina è falsa tanto filosoficamente, che storicamente. L'uomo è un essere intelligente: ora è proprio di un essere intelligente l'agire per un fine. La ricerca di questo fine entra necessariamente nelle ricerche delle leggi che regolano le azioni libere dell'uomo. La quistione di cui ci occupiamo è dunque di somma importanza nella vera filosofia.

La storia stessa della filosofia ci mostra che la quistione della suprema felicità occupò e divise tutte le sette filosofiche, specialmente da che Socrate, secondo l'espressione di Cicerone, fece discendere la filosofia dal cielo, e l'introdusse nelle città e nelle famiglie, forzandola a ricercare i principi del bene e del male, ed a dare regole pei costumi e per la condotta della vita. È utile di esaminare, in breve, i principali sistemi degli antichi filosofi circa la suprema felicità.

Alcuni degli antichi filosofi fecero consistere la suprema felicità ne' piaceri de' sensi, e questa massima era la base della loro morale, ed a questa massima subordinavano tutte le altre. Epicuro annisè lo stesso principio; egli faceva consistere la somma felicità ed il fine dell'uomo nel piacere, ma non limitava il piacere a quello dei sensi. La felicità consisteva, secondo lui, ad aver lo spirito tranquillo o esente da affanno e da agitazione, ed il corpo sano o esente da dolore. In conseguenza, una

delle sue massime è che le cure e gli affari sono incompatibili colla felicità. L'uomo non deve dunque nulla fare che possa esporlo ad una pena qualunque, sia di spirito, sia di corpo. Così l'uomo non si deve esporre ad alcun pericolo, nè pel bene pubblico nè per gli amici, nè per la patria. L'uomo deve tutto fare per sè stesso: la propria felicità deve essere l'ultimo fine delle sue azioni. La virtù, secondo questo sistema, consiste nella pratica de' mezzi per la propria felicità.

Secondo Epicuro dunque la suprema felicità consiste nella salute del corpo e nella tranquillità dello spirito, portate l'una e l'altra al sommo grado in modo di non essere più capaci di aumento. Egli insegnava che vi si può pervenire in questa vita, e doveva così insegnare, poichè non ammetteva un'altra vita dopo la morte. I filosofi cirenaici sostenevano il contrario: riponevano il sommo bene nel piacere, ma non potevano negare esser l'uomo in questa vita naturalmente e necessariamente soggetto ad un gran numero di mali, sia di corpo, che di spirito; convenivano che era estremamente difficile ed anche impossibile di condurre una vita perfettamente felice.

Epicuro riputava due specie di timore incompatibili colla felicità: il timore degli Dei ed il timore della morte. Egli credeva distruggere il primo negando la provvidenza. Quanto al timor della morte ecco la sua massima: La morte non è nulla per noi: quando alcuno è ben persuaso di questa massima, egli dice, può godere tranquillamente di tutti i piaceri di questa vita mortale. Non vi ha nè male, nè pena in questa vita, per chi crede che la privazione della vita non è un male in sè.

La ragione che adduce per provare che la morte non è nulla per noi, è la seguente. Ciò che è distrutto non ha sentimento, e ciò che non ha sentimento non è nulla per noi. Inoltre, quando noi viviamo, la morte non è nulla per noi, perchè essa non è ancora; ed allorchè essa è, noi non siamo più: essa dunque non è nulla per noi. La vera conoscenza, dice Epicuro, estingue in noi il desiderio dell'immortalità.

Un'altra massima insegnata da questo filosofo si è che la lunghezza del tempo non contribuisce al piacere: egli nega che l'uomo sia meno felice in un tempo limitato,

che in una vita eterna: « *Negat Epicurus diuturnitatem
» temporis ad beate vivendum aliquid conferre: nec mino-
» rem voluptatem percipi in brevitate temporis, quam si
» illa sit sempiterna* (1). »

Epicuro pretende inoltre, che il saggio può esser felice in mezzo ai tormenti più atroci e spaventevoli, e che se egli fosse rinchiuso e bruciato nel toro di Falaride, griderebbe con verità: Quanto io sto bene qui! Io non soffro affatto.

La dottrina epicurea sulla somma felicità, che vi ho esposto, è evidentemente falsa e contraria alla natura dell'uomo. Noi distinguiamo i piaceri per due rapporti: per la loro intensità e per la loro durata; è questo un fatto incontrastabile che la giornaliera esperienza, c' insegna. Se si presentano ad un uomo due piaceri di eguale intensità, ma di disuguale durata, egli sceglierà quello che avrà una maggiore durata: pretendere che la durata maggiore dello stesso piacere non lo renda maggiore, è pretendere che il tutto non sia maggiore di ciascuna delle sue parti. Ma questa dottrina non è forse in aperta contraddizione col calcolo de' piaceri, pel quale Epicuro stabilisce alcuni canoni? Egli insegna che un piacere, il quale ci reca un maggiore dolore, è un male; che un piacere, il quale ci priva di un piacere maggiore, è un male; che un dolore, il quale ci reca un maggior piacere, oppura ci toglie un maggior dolore, è un bene. Ora, non vi sono forse piaceri intensi che ci privano di piaceri meno intensi, e che intanto si riguardano come mali, perchè sono di una brevissima durata? Dobbiamo noi forse delirare in grazia del delirante Epicuro?

Ciò che Epicuro insegna sulla morte è anche evidentemente falso. Lo stato della quistione non è se ciò che non esiste sia capace di dolore: niuno ardirà asserirlo. Si domanda solo se la totale distruzione dell'esser nostro sia compatibile colla somma felicità; si domanda se l'idea di dover morire sia un pensiero doloroso: per risolvere la quistione non dobbiamo ascoltare le follie di Epicuro, ma interrogar la nostra natura. Ognuno sente in sè stesso, che egli desidera di esister sempre e di esistere perfettamente beato. Ognuno conosce evidentemente, che nel-

(1) *Cic. de finibus bonorum et malorum, lib. II.*

l'idea della perfetta felicità si contiene l'idea di una durata senza fine. Il desiderio di una perfetta felicità è un fatto primitivo della nostra natura; e se alcuno lo nega, noi non ragioneremo con lui, perchè non dobbiamo ragionare che con uomini.

La mortalità dell'anima è dunque in contraddizione colla somma felicità; e se il desiderio della somma felicità dovrà esser soddisfatto, è necessario ammettere l'immortalità dell'anima.

Epicuro pretende che il saggio, in mezzo ai tormenti più atroci e spaventevoli, è felice. Ma se la cosa è così, tutto il sistema epicureo è falso, poichè in esso s'insegna che la perfetta felicità consiste nel possesso del piacere e nell'esenzione dal dolore. Il saggio nel toro di Falaride è forse esente dal dolore? Quante infelici contraddizioni non ha Epicuro unite nella sua dottrina!

Lo scopo del sistema morale degli stoici era di condurre l'uomo ad una felicità perfetta: ciò era loro comune con tutti gli altri filosofi. La virtù sola era sufficiente, secondo gli stoici, per rendere gli uomini perfettamente felici in questa vita; e per appoggiare questo principio assicuravano che tutte le cose esteriori sono assolutamente indifferenti per l'uomo, e non devono commoverlo in alcuna maniera, non essendo nulla per lui, e non potendo fargli nè bene, nè male. Tali sono la vita, la salute, il piacere, la bellezza, la forza, le ricchezze, l'onore, la nobiltà, ed i loro contrari, come la morte, la malattia, il dolore, la bruttezza, la povertà, il disonore, ec. Queste cose indifferenti, che non si debbono nè temere, nè ricercare, perchè esse non sono nè buone, nè cattive, non potendo render l'uomo felice, sono ancora incapaci di turbar la sua felicità.

In questo senso tutto è indifferente, tranne la virtù ed il vizio.

In forza di questo principio gli stoici facevano il ritratto dell'uomo da loro chiamato *savio*. Egli aveva tutti i beni in lui, nulla gli mancava, egli tutto possedeva, e non dipendeva da alcuna cosa per esser felice. La sventura, qualunque fosse, pubblica o particolare, nol toccava affatto. Essi riguardavano il savio eziandio nel seno della miseria e dei più atroci tormenti come perfettamente beato. Tale era la base del loro sistema. Il savio di Zeno-

ne, dice l'oratore romano, fosse egli cieco, debole, tormentato da una malattia acuta, bandito dalla patria, senza parenti, senza figliuoli e senza amici, nel seno dell'indigenza, o nella tortura, non lascia di esser felice, ed ancora felicissimo: « Sit idem sapiens cæcus, debilis, morbo acerbissimo adfectus, exul, orbus, egens, torqueatur eculeo: quem hunc appellat Zeno? beatum inquit, etiam beatissimum (1). »

I peripatetici sostenevano, come gli stoici, che la virtù era il bene sommo, e che l'uomo giusto e virtuoso era felice in mezzo alle pene le più acute. Ma non pensavano, che questo stato di sofferenza pel corpo non diminuise la felicità dell'anima. Almeno così Cicerone riferisce il sentimento de' peripatetici. Essi credevano il saggio felice nei tormenti, ma non felicissimo. Qui gli stoici sembrano avere il vantaggio sui peripatetici. Essi convengono, gli uni e gli altri, che il savio è felice in questa vita. Convengono che la felicità è in potere del savio. Ma gli stoici, non potendo negare non dipender dall'uomo di possedere i beni sensibili, nè di esser esente dalle miserie umane, riguardavano queste cose come interamente indifferenti, e non le facevano entrar per nulla nella nozione della felicità. Queste pretensioni, sebbene vane ed egualmente contrarie alla natura ed all'esperienza, erano almeno coerenti ai loro principii. Ma esse non si accordavano co' principii dei peripatetici. Poichè se il dolore è un male, il savio che soffre non è felice; laddove se il dolore non è un male reale, il savio può conservar la sua felicità malgrado i tormenti più atroci. Così ragiona giustamente Cicerone: « An vero certius quicquam potest esse quam illorum ratione qui dolorem in malis ponunt non posse sapientem beatum esse cum eculeo torqueatur? Eorum autem, qui dolorem in malis non habent, ratio certe cogit, uti in omnibus tormentis conservetur vita beata sapientis (2). »

Teofrasto pertanto, uno de' più grandi filosofi peripatetici, non ammetteva questa dottrina, la quale gli sembrava ridicola. Egli pensava che i mali exteriori rendevano l'uomo infelice, e che era assurdo il supporre l'uomo

(1) *Cic., de finibus bonorum et malorum, lib. V, cap. XXVIII.*

(2) *Cic., Op. cit. lib. III, cap. 43.*

felice allorchè egli era oppresso dal peso di tanti mali. Questo sentimento di Teofrasto era contrario al sentimento comune degli altri filosofi; e costoro volevano che la filosofia dovesse condurre alla suprema felicità, e siccome volevano trovar la suprema felicità in questa vita, circondata di tanti dolori sì dell'anima, che del corpo, erano obbligati a negare le più note affezioni della natura ed asserire che il savio poteva esser felice in mezzo a' più atroci dolori. Allorchè si voglia consultar la natura, e non già il linguaggio illusorio de' filosofi, si vedrà che l'uomo virtuoso, in mezzo alle miserie da cui è circondata l'umanità, è il più soggetto a soffrire; come noi siamo legati agli altri pei legami della società, i loro mali divengono sovente i nostri, sia per l'interesse che vi prendiamo, sia perchè noi ne riceviamo il contraccolpo. In tal caso più noi siamo virtuosi e benefici, più soffriamo pei mali degli altri. Aggiungete a ciò l'imperfezione naturale del corpo, che l'espone al dolore ed alla malattia. Il disordine nell'economia animale turba la serenità dell'anima, e l'immerge nell'affanno e nella malinconia, il che è avvenuto più volte agli uomini i più virtuosi. Supponiamo eziandio il savio esposto ad una lunga serie di disgrazie e di persecuzioni per la causa della verità e della giustizia; il pretendere, che in tali circostanze egli sarà perfettamente felice per la sola forza della sua virtù, senza avere alcuna veduta nè speranza nell'avvenire, è una pretesione assolutamente vana e contraria alla natura. Ma potevano gli stoici dare una maggior prova della vanità della loro pretesione, di quella che davano proponendo al loro savio il suicidio come un espediente contro i mali di questa vita? Se il savio è felice per sè stesso, se niuna cosa può rapirgli la felicità somma di cui egli gode; perchè egli si uccide, per sottrarsi alle sofferenze di questa vita?

Inoltre non può forse dirsi che la quistione era una quistione di sole parole? Gli stoici non davano al dolore il nome di male, ma gli davano altri nomi equivalenti; essi dicevano che il dolore era una cosa dura, odiosa, dispiacevole, contraria alla natura, difficile a soffrire. Negavano che l'uomo, a cui il dolore sembrava essere un male fosse veramente coraggioso. Ma vi è forse minor coraggio a convenire che il dolore è un male, che a dirlo dispiacevole, odioso, contrario alla natura e difficile a

soffrire? Sono i nomi o le cose, che ispirano il timore?
 » Dicunt illi asperum esse dolorem, molestum, odiosum,
 » contra naturam, difficile toleratu. Tu autem negas for-
 » tem esse quemquam posse, qui dolorem malum putat.
 » Cur fortior sit, si illud quod tale concedis asperum et
 » vix ferendum putabit? Ex rebus enim timiditas non ex
 » vocabulis sequitur (1). »

Tutte queste osservazioni mi danno il diritto di concludere, che tanto la dottrina epicurea, che quella degli stoici e de' peripatetici, e generalmente di tutti i filosofi pagani sulla felicità suprema, è falsa e contraria alla natura; e che in conseguenza nella vita futura si può trovare la **suprema felicità**; il che stabilisce con certezza il **domma dell'immortalità dell'anima umana**.

Il terzo argomento per l'immortalità dell'anima è il seguente.

La virtù merita premio, il vizio merita pena. Ma ciò non si verifica in questa vita; vi deve dunque essere un'altra vita, in cui abbia luogo l'unione della virtù colla felicità, ed in cui i malvagi sieno meritevolmente puniti.

Abbiamo veduto che la virtù sia una condizione per la felicità. Ora dobbiamo esaminare se la virtù non solamente sia una condizione per la felicità, ma sia una causa della suprema felicità; di modo che la virtù produca necessariamente la felicità a cui noi tendiamo.

Interroghiamo sulla presente quistione la coscienza universale di tutti gli uomini. Per qual ragione, io domando, un sentimento di vivo dispiacere si desta negli uomini, prescindendo da qualunque personale interesse in contrario, nel vedere l'uomo virtuoso nelle disgrazie ed il vizioso colmo di prosperità? Ciò avviene perchè la ragion pratica dice a tutti gli uomini: *La virtù è degna di premio; Il vizio è degno di pena*. Queste due massime sono principii primitivi della nostra ragion pratica. Che si presenti ad un uomo, prescindendo da qualunque personale interesse in contrario, un atto di beneficenza ed un atto di crudeltà; chi mai non loderà e non giudicherà degno di premio il primo, e degno di biasimo e di pena il secondo? C'importa certamente molto poco, che un uomo sia stato malvagio o giusto duemila anni addietro; ed

(1) Cic., *op. cit.*, lib. IV, cap. 49.

intanto se vediamo nell'istoria un virtuoso infelice, o un vizioso felice, si desta in noi in tutti e due questi casi una commozione dispiacevole. Sul teatro eziandio la rappresentazione del virtuoso infelice è per noi dolorosa; quella del virtuoso premiato è piacevole. Senza questa disposizione originaria della nostra natura, il poeta non riuscirebbe a commovere gli spettatori. Supponiamo che ci si rappresentino le sofferenze di un padre virtuoso che vede la sua innocente figliuolanza nei dolori dell'indigenza, chi mai degli astanti non riceverà un'impressione dolorosa da queste scene? Supponiamo, in seguito, che comparisca sul teatro un liberatore, il quale offra potenti soccorsi all'infelice famiglia; chi mai degli astanti, alla rappresentazione della nuova scena, non riceverà un'impressione di vivo piacere? Quando Metastasio ci presenta Temistocle in Persia, pronto a darsi la morte, per non combattere contro la patria, chi mai non è affetto, vedendo il destino di questo capitano e dei figli di lui, da una certa commozione dolorosa? Chi mai non passerà dallo stato di dolore a quello di piacere, quando Serse toglie, con magnanimità, Temistocle dalla dura alternativa o di essere ingrato, o di essere un cittadino infedele?

È un errore il pensare che il solo fine del premio sia l'incoraggiare la virtù, e che il solo fine della pena sia la correzione, l'esempio e la riparazione del danno. Oltre i fini enunciati vi è una convenienza naturale fra la virtù ed il premio, fra il vizio e la pena. Leibnizio ha conosciuto una siffatta convenienza: egli scrive: « Vi è una specie di giustizia che non ha affatto per iscopo l'emenda, nè l'esempio, nè la riparazione del male. Questa giustizia non è fondata che nella convenienza, la quale domanda una soddisfazione per l'espiazione di una malvagia azione. I Sociniani, Hobbes ed alcuni altri non ammettono questa giustizia punitiva, che è propriamente vendicativa, e che Dio in molti incontri ha riservato a sè stesso, ma che egli non lascia di comunicare a coloro che hanno diritto di governare gli altri e che egli esercita per mezzo di loro, quando operano secondo la ragione, e non secondo la passione. I Sociniani credono che una tal giustizia sia senza fondamento; ma essa è sempre fondata in un rapporto di convenienza, il quale

contenta non solamente l'offeso, ma eziandio i saggi che la vedono, come una bella musica o una buona architettura contenta gli spiriti ben fatti. Ed il saggio legislatore avendo minacciato ed avendo, per dir così, promesso un castigo, conviene alla sua costanza di non lasciare la reazione interamente impunita, anche allora che la pena non servirebbe più a correggere alcuna persona. Ma quando egli non avesse promesso alcuna cosa, basta che vi sia una convenienza che l'avrebbe potuto condurre a fare questa promessa, poichè il savio non promette se non quello che è convenevole. E si può dire inoltre, esservi qui un certo compensamento dello spirito, che il disordine offenderebbe se il castigo non contribuisse a ristabilir l'ordine (1). *

Concludiamo, che una delle leggi della nostra natura morale si è di pensare *che la virtù merita premio e che il vizio è degno di pena.*

Ora, se questa legge non si verifica in questa vita è necessario d'inferire la realtà di un'altra vita, ove questa legge si verificherà; ed è perciò necessario di ammettere l'immortalità dell'anima.

Ma è egli vero che il vizio non è in questa vita sufficientemente punito, nè la virtù sufficientemente premiata?

Se noi vogliamo giudicare in conformità de' fatti che la storia ci narra, questa verità mi sembra incontrastabile. Il famoso Silla, per la serie degli avvenimenti a lui favorevoli, prende solennemente alla testa delle sue schiere il soprannome di *Felice, Felix*; intanto egli è un mostro d'ingiustizia e di crudeltà. Egli fa trucidare nel circo di Roma sei in settemila prigionieri di guerra, ai quali avea promesso la vita. Allora il senato trovavasi adunato nel tempio di Bellona, che sporgeva sul circo; e siccome i senatori sembrarono sommamente commossi all'udir le grida di sì gran moltitudine di moribondi, Silla loro disse freddamente: *Non distraete la vostra attenzione, padri concritti. Questo è un piccol numero di ribelli, che castigasi per mio ordine.* Si fa montare a 47,000 il numero di coloro che perirono nella sua proscrizione. Dopo aver lasciato la dittatura, si ritirò in un casino di campagna a Pozzuoli, dove s'immerse nelle più infami dis-

(1) *Teodicea*, 1 par., n. 73.

solutezze. In occasione di una sontuosa festa che aveva data al popolo romano, essendosi trovata sua moglie inferma agli estremi, egli si affrettò a ripudiarla; e farla trasportare altrove, benchè fosse sembrato che ei l'amasse molto. Non voleva, a motivo della morte di lei, nè turbare la gioia de' pubblici banchetti, nè essere distratto egli stesso dalle sue delizie. Egli morì in età di sessant'anni per una malattia pedicolare. Domando: si può dire, in buona fede, che questo uomo abbia ricevuto in questa vita il castigo di tante sue scelleratezze? Chi non è dispiacevolmente commosso, leggendo la storia di lui, nel vederlo morire di una morte ordinaria?

Ottavio, il famoso triumviro, di quali crudeltà e barbarie non fu egli reo? Eppure salì al trono, e vi morì tranquillamente. Si conferì il titolo d'imperatore a colui che avea fatto scorrere torrenti di sangue per ottenerne il potere: si moltiplicarono i giuochi e le feste in onore di lui: gli s'innalzarono tempj ed altari, ed il senato gli diede il titolo d'*Augusto*. Egli morì in Nola di dissenteria in età di sessantasei anni meno un mese, e ne aveva regnato quarantaquattro dopo la battaglia di Azio, e cinquantasette dopo la morte di Giulio Cesare. Paragonate ora la morte di questi due sommi scellerati con quella di Socrate e di Attilio Regolo; e dite, in buona fede, se in questa vita la virtù riceve il premio che le è dovuto, ed il vizio il castigo che gli conviene. Ne recherò un altro esempio dalla storia romana. Ottavia, figliuola dell'imperator Claudio e di Messalina, fu promessa sposa a Lucio Silano; questo matrimonio non ebbe effetto, pe' raggi di Agrippina, che le fece sposare Nerone, figlio di lei; la principessa Ottavia, piena di virtù, seppe per qualche tempo sopportare con pazienza i torti e le stranezze del marito, e persino dissimulare ogni risentimento per la morte barbaramente data a suo fratello Britannico, che amava con massima tenerezza: ciò non ostante agli occhi del barbaro imperatore ella non parve mai degna di stima e di amore, specialmente da che introdusse in corte Poppea Sabina, di cui erasi perduto innamorado. Costei cominciò a perseguitare la virtuosa Ottavia, la fece ripudiare e mandare in esilio, finalmente tanto fece, che Nerone costrinse Ottavia a farsi aprir le vene in età di 22 anni non anche compiuti, e fece portare il capo di

lei all' indegna Poppea , acciocchè si accertasse del suo trionfo. Chi mai, leggendo questa storia, non riceve una commozion dolorosa vedendo la virtù oppressa dalla scelleratezza? La storia del vecchio testamento, per non dire nulla di nuovo, conferma mirabilmente questa verità. Geroboamo, colpevole di aver trascinato Israele nello scisma e nell' idolatria, muore tranquillamente dopo un regno lungo e felice: ed il profeta di Giuda è divorato da un leone per un difetto di sorpresa. Accabbo è stato il più malvagio de' re d' Israele, e Giosia uno de' più santi re di Giuda. Tutti e due morirono nella stessa maniera, essendo stati uccisi in una battaglia. I profeti, quei fedeli servitori di Dio, i quali conducevano una vita povera ed errante, abbandonati, afflitti, perseguitati, fuggendo nei deserti e nelle montagne, e ritirandosi negli antri e nelle caverne della terra, hanno forse ricevuto nella presente vita il premio promesso alla virtù? I beni della fortuna e le prosperità non erano forse il più sovente pei loro persecutori?

Se dunque la virtù merita premio ed il vizio merita pena, vi deve essere una vita avvenire.

Ma questo argomento prova forse l' eternità di questa vita avvenire? ecco come ragiona a tal proposito l' autore dell' analisi delle apologie di san Giustino Martire. « Che poi questa vita futura debba essere eterna, se le addotte ragioni abbastanza il comprovino, alcuni ne dubitano. L' idea (essi dicono) della bontà di un Dio, sembra che induca a pensare che egli non sia mai per rigettare da sè nel suo primiero nulla anime giuste e fedeli in cui egli ha poste le sue compiacenze, e le quali a lui rendono onore e gloria continuamente. L' istinto pure che egli ha impresso nel cuore dell' uomo verso la propria felicità, sembra esigere una perpetua durata. Ma se questa idea di bontà e se questo istinto ci portano a credere una beata eternità, sembra che facciano contrasto all' eternità delle pene. Viene in soccorso l' idea della giustizia. Ma se questa idea ci fa intendere, che non vi ha alcuna ripugnanza in concepire che Dio eternamente punisca coloro, che sapendo esservi una legge di eterna condannaione per gli scellerati, hanno voluto a bella posta incontrarla, sembra che essa non basti, che Dio lo voglia effettivamente. Non sa ben la ragione determinare i confini della divina

giustizia. La proporzione che si vuole stabilire tra l'eternità delle pene e la infinità morale della malizia del peccato, soggiace a non poche difficoltà. È troppo difficile di comprendere sin dove si estendano i diritti della giustizia vendicativa, e i lumi soli della ragione non pare che giungano a decidere a qual segno Iddio voglia reintegrati i diritti medesimi: se fosse vero il pensiero di Leibnitz, che i dannati sempre si meritino con nuovi peccati nuovi tormenti, e i beati con nuovi progressi nel bene acquistino nuovi gradi di gloria e di felicità, si potrebbe stabilire sul principio della convenienza la perpetua durazione delle pene e de' premi. Ma siccome questa ipotesi manca di prova, così noi manchiamo di una compiuta dimostrazione, per convincere un origenista, quando non si voglia chiamare in soccorso la rivelazione (1). »

Io convengo che colla ragione non può stabilirsi l'eternità delle pene; ma nego che non possa stabilirsi l'eterna durata dell'anima umana per tutti gli uomini. Gli origenisti negano l'eternità delle pene, ma ammettono l'immortalità dell'anima umana. In fatti, anche ammettendo cogli origenisti che le pene dell'altra vita non sieno che di purgazione, non segue che, seguita la purgazione, l'anima debba cadere nel nulla: l'anima è per natura immortale, e Dio non annienta alcuna sostanza. Io ho avvertito di sopra, che bisogna considerar le prove dell'immortalità dell'anima nel loro insieme. Dico dunque, in conferma della mia riflessione, che se le colpi del vizioso meritano una pena eterna, l'immortalità dell'anima segue da ciò legittimamente; se poi non meritano una pena eterna, terminato il tempo dell'espiazione, l'anima, che non è più meritevole di pena, deve correre la stessa sorte dell'anime giuste. Ella è dunque immortale in qualunque ipotesi.

La proporzione di attitudine che esiste fra lo stato dei bruti ed i loro istinti, contrapposta alla sproporzione della condizione presente delle cose colle facoltà intellettuali dell'uomo, colla sua capacità a godere, colle nozioni di felicità e di perfezione che egli può formarsi, ci somministra un quarto argomento dell'immortalità dell'anima.

La conformazione degli organi degli animali, le loro

(1) *Tamburini, analisi dell'aplogie di san Giustino.*

inclinazioni, il loro gusto, sono perfettamente adattati alla natura degli alimenti che loro son destinati. Un bue ed un cavallo hanno tutto ciò che ad essi bisogna per mangiare e sminuzzare l'erba, il fieno, la paglia, e per digerir tali alimenti. Ciascun animale ha dunque gusto e pendio verso gli alimenti che gli son propri, ed ha un'avversione che l'allontana da quelli che non son fatti per esso. Un bue, il quale mangia con piacere l'erba, non è tentato di mangiar la carne: io credo che esso morirebbe di fame piuttosto che di gustarne.

La conformazione de' corpi degli animali ha una maravigliosa proporzione colla natura dell'elemento in cui essi vivono ed in cui essi si movono. Gli animali terrestri hanno piedi per camminare sulla terra, e non ne hanno meno di quattro: la struttura e la situazione della loro testa e del loro corpo tanti ne ricevono, e non un numero maggiore.

Gli uccelli, che son fatti per camminare nell'aria, hanno ali di una struttura maravigliosa, colle quali, aiutati dalla loro coda come da un timone, vanno in alto, avanti, a diritta ed a sinistra, e si fermano ove loro piace. Le loro penne sono ad esse necessarie per coprire il loro corpo e per volare, ma esse son molto leggere per non esser d'impedimento al volo. Ma la terra al di sopra di cui s'innalzano non è ad essi estranea. Essi vi vengono durante il giorno per trovare il loro nutrimento, e durante la notte per trovare il loro riposo. Perciò hanno bisogno di due piedi costruiti di maniera a poter tenerli fermi su i rami degli alberi durante il loro sonno. Se fossero senza piedi non potrebbero riposare sui rami degli alberi, ed essendo sulla terra non potrebbero volare: poichè l'uccello che non ha bisogno di piedi quando vola, non può innalzarsi sulla terra senza piedi.

Ciò che ho detto è comune a tutte le differenti specie di uccelli: ma ve ne son di quelle, che essendo fatte tanto per l'acqua che per la terra e per l'aria, come l'oca e l'anitra, hanno dippiù una pennagione impenetrabile all'acqua, ed i piedi in forma di ventaglio, di cui si servono nuotando come noi ci serviamo de'remi per condurre un battello. Questi uccelli nascendo si gettano nell'acqua; laddove gli altri non hanno la temerità di esporsi; si son fatte covare ova di anitra ad una gallina. I piccoli parti,

sortendo dal guscio, corsero all'acqua: la madre li chiamava inutilmente, andava all'estremità dell'acqua, ma non ardiva gettarvisi.

Ho voluto render sensibile con questi esempi la proposizione sopra enunciata, cioè, che vi è una proporzione di attitudine fra lo stato degli animali ed i loro istinti.

Ma non vi è, in questa vita, una siffatta proporzione di attitudine fra le facoltà e le tendenze dell'uomo, e lo stato presente delle cose. L'uomo è un essere intelligente, capace di conoscere la verità e di percepire l'incatenamento delle cause cogli effetti: egli ha un desiderio originario di sapere il vero: non conosce l'essenza delle cose ed i primi principii de' fenomeni e de' fatti che lo colpiscono: egli intanto ha la nozione della causa prima ed il desiderio di conoscere le cose per le loro cause prime, vorrebbe risalire a' primi principii ed al primo anello da cui dipende la catena degli esseri. Ma i suoi sforzi tornano vani; egli non ha della natura esteriore che una conoscenza fenomenica. Egli sembra destinato per conoscere la verità, e questa sua destituzione non può completamente adempirsi in questa vita. L'uomo ha un desiderio invincibile della somma felicità, e questo desiderio non è mai soddisfatto in questa vita. L'uomo vorrebbe vedere la virtù unita alla felicità, e vede spesso il contrario. Vi è dunque una sproporzione fra le facoltà e le tendenze originarie dell'uomo, e la condizione presente delle cose. Perchè non saremo autorizzati a concludere, in forza dell'analogia, che vi debba essere uno stato di cose, in cui si rinvenga quella proporzione che qui non vi è per l'uomo?

Se l'ordine fisico annunzia una suprema sapienza, l'ordine morale potrebbe smentirla? No: se la forza e l'ingiustizia aggrava su di noi il suo giogo di ferro, se l'avidità ammassa tesori sopra tesori pe' ricchi, se questi chiudono le loro orecchie a' clamori della virtuosa indigenza, il domma dell'immortalità fa svanire questo disordine apparente: esso ci fa dire col vangelo: « Beati coloro che piangono: perchè questi saranno consolati. Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perchè questi saranno satollati. Beati quei che soffrono persecuzione per amore della giustizia, perchè di questi è il regno dei

cieli (1). ■

Quante volte noi vediamo che l'innocente apparisce colpevole al cospetto degli uomini, ed il reo apparisce innocente; noi ne siamo disgustati, e vorremmo che un tal disordine morale fosse riparato. Lo stato avvenire soddisfarà ad un tal bisogno del cuore umano. Allora l'ordine morale comparirà nella sua integrità e purezza, e la Provvidenza sarà giustificata agli occhi del genere umano.

La sapienza divina, la divina bontà e la divina giustizia, ricercano uniformemente uno stato avvenire. Ci è virtù, ci è vizio, ci è una Provvidenza; dunque vi è uno stato futuro dopo la morte, e l'anima è immortale.

LEZIONE LXVII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: SI RISPONDE ALLE
OBBIEZIONI CONTRO L'IMMORTALITÀ' DELL'ANIMA.

Noi abbiamo confutato le obbiezioni dell'autore del sistema della natura contro la spiritualità dell'anima; fa d'uopo confutar quelle ch'egli dirige contro il domma importante dell'immortalità; egli scrive quanto segue: « Nìun domma è stato più popolare di quello dell'immortalità dell'anima; niun domma è più universalmente sparso di quello dell'aspettativa di un'altra vita. La natura, avendo ispirato a tutti gli uomini l'amore il più vivo della loro esistenza, il desiderio di perseverarvi sempre ne fu una sequela necessaria; questo desiderio si cambiò subito per essi in certezza, e dall'aver la natura impresso loro il desiderio di esister sempre, se ne fece un argomento per provare che l'uomo non cesserebbe mai di esistere. *L'anima nostra, dice Abbadie, non ha desiderii inutili; ella desidera naturalmente una vita eterna*; e con una logica molto strana si concluse che questo desiderio non poteva non esser soddisfatto. Cicerone aveva detto prima di Abbadie: *Naturam ipsam de immortalitate animorum tacite judicare; nescio quomodo inhaeret in mentibus quasi saeculorum quoddam augurium. Permanere animos arbitra-*

(1) *Matth.*, cap. V.

mur consensu nationum omnium. Checchè ne sia, gli uomini così disposti ascoltarono avidamente quelli che loro annunziarono sistemi sì conformi a' loro voti. Intanto non dobbiamo riguardare affatto come una cosa sopranaturale il desiderio di esistere, che fu e sarà sempre dell'essenza dell'uomo; e non dobbiamo esser sorpresi se l'uomo ricevette con trasporto un'ipotesi che lo lusingava, promettendogli che il suo desiderio sarebbe un giorno soddisfatto. Ma guardiamoci di concludere, che questo desiderio sia una prova indubitabile della realtà di questa vita futura, di cui gli uomini, per la loro presente felicità, non sono che troppo occupati. La passione per l'esistenza non è in noi che una sequela naturale della tendenza di un essere sensibile, la cui essenza è di voler conservarsi. Questo desiderio segue negli uomini l'energia delle anime loro, o la forza della loro immaginazione sempre pronta ad effettuare ciò che essi desiderano con molta forza. Noi desideriamo la vita del corpo, ed intanto questo desiderio è deluso. Perchè il desiderio della vita dell'anima nostra non sarebbe esso deluso come il primo?

« Ecco come ragionano i partigiani del domina dell'immortalità dell'anima. *Tutti gli uomini desiderano di viver sempre; essi dunque vivranno sempre.* Non potrebbesi forse ritorcere contro di loro l'argomento dicendo: *Tutti gli uomini desiderano naturalmente di esser ricchi; tutti gli uomini dunque un giorno saranno ricchi* (1). »

L'obbiezione rapportata tende ad invalidare l'argomento che si deduce per l'immortalità dell'anima dal desiderio della nostra perpetua esistenza: questo argomento consiste nel seguente sillogismo: Noi non abbiamo desiderii inutili o illusorii; ogni nostro desiderio è congiunto colla realtà del suo oggetto. Ma noi abbiamo il desiderio dell'immortalità del nostro *me*: l'immortalità dunque dell'anima nostra è una cosa reale.

L'autore del sistema della natura nega la maggiore del sillogismo recato; ma egli non adduce altra ragione, per provare che vi possono essere in noi desiderii illusori: se non che queste due, cioè: tutti gli uomini desiderano di essere ricchi; intanto non tutti lo sono: tutti deside-

(1) *Op. cit., I. part., cap. XIII.*

riamo la vita del corpo, e questo desiderio rimane pure illuso.

Ma tutte e due queste ragioni sono di niun valore. Il desiderio di esser ricco non è un desiderio originario della nostra natura ed universale in tutti gli uomini: gli uomini desiderano naturalmente di esser felici, e non desiderano le ricchezze per sè stesse, ma in quanto le riguardano come mezzi per la felicità; e siccome vi sono uomini, quali riguardano le ricchezze non solamente come inutili per la felicità, ma come contrarie alla stessa, così in costoro invece di trovarsi il desiderio delle ricchezze, si trova il disprezzo delle medesime. Per cagion di esempio, domandato Anassagora: *Perchè siete voi nato?* rispose: *Per contemplare il sole, la luna, il cielo.* Ad oggetto di attendere liberamente alla ricerca della verità, egli rinunciò tutto il suo patrimonio a' suoi parenti. Eraclito, per darsi tutto intero alla filosofia, si determinò di cedere al suo fratello cadetto il trono di Efeso, ove lo chiamava il diritto di primogenitura.

Il desiderio delle ricchezze non è dunque un desiderio originario della natura umana, ma un desiderio secondario. Inoltre, bisogna distinguere la realtà dell'oggetto dei nostri desiderii naturali dal possesso di questo oggetto. Le ricchezze esistono nel mondo, poichè vi sono ricchi, ed il desiderio delle ricchezze non esisterebbe certamente, se le ricchezze non esistessero.

Qualunque de' nostri desiderii primitivi suppone la realtà del suo oggetto, e la possibilità nell'uomo, in generale, di possederlo; l'esperienza non ci mostra dunque che vi sieno desiderii inutili.

Riguardo al corpo, concedendo all'autore del sistema della natura, che noi desideriamo naturalmente la vita del nostro corpo, dico che un tal desiderio non è illusorio, poichè i nostri corpi risorgeranno e si riuniranno un tempo alle anime nostre.

Un'altra obbiezione proposta dall'istesso autore contro l'immortalità dell'anima è la seguente: « Le idee non possono venire in noi che per mezzo de' sensi; ora, come si vuole che privati una volta de' nostri sensi abbiamo ancora percezioni, sensazioni, idee? Per qual ragionamento si pretende provarci che l'anima, la quale non può sentire, pensare, volere, agire, se non che col-

l' aiuto de' suoi organi, possa avere dolore e piacere ; o possa eziandio aver la coscienza della sua esistenza, allorchè gli organi, che l' avvertivano, saranno decomposti e distrutti ? » Questo argomento è il sofisma detto nelle scuole *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* ; esso dice : l' anima unita al corpo non può avere percezioni che per mezzo del corpo ; l' anima dunque in sè stessa considerata e nella sua natura non può avere percezioni che per mezzo del corpo. Ognuno vede evidentemente, che si conclude assolutamente ciò che è vero condizionatamente ed in certe circostanze.

Supponiamo un uomo racchiuso in una casa che domina una campagna: costui non potrà veder questa campagna, se le finestre della stanza in cui è racchiuso non saranno aperte ; da ciò si può forse concludere, che quest' uomo fuori della casa non potrà veder la campagna perchè è privo delle finestre aperte, per mezzo delle quali egli vedeva la campagna ? Si potrebbe tollerare un siffatto vizioso ragionare ? eppure così ragionano i nemici dell' immortalità dell' anima umana. -

Bonnet ha escogitato un' altra ipotesi con cui si può sciogliere l' obbiezione proposta : egli crede che Dio abbia unito sin dal principio l' anima umana ad una macchina invisibile ed indestruttibile per mezzo delle cause seconde, e che poi abbia unito questa macchina a questo corpo grossolano, sul quale solamente la morte esercita il suo impero. L' uomo, egli dice, è essenzialmente un essere misto, e perciò bisogna che la sua anima sia unita costantemente ad un corpo ; se ciò non fosse l' uomo non sarebbe un essere misto. Questo corpo grossolano e terreste, che noi vediamo e tocchiamo, è, secondo Bonnet, l' involuppo o la spoglia di questo corpo preformato per uno stato futuro. Secondo questa ipotesi l' anima non è mai priva di un corpo, che le serve d' istrumento per le sue funzioni intellettuali. Leibnizio ed altri filosofi hanno pensato nell' istesso modo. Ma io non ho molta inclinazione per le ipotesi. Mi basta solo di aver mostrato che le obbiezioni degli avversari non hanno alcun solido fondamento. Ma si dice : chi mai ha veduto questo mondo dei trapassati ? Niuno è ritornato di là ad attestarcelo. La nostra conoscenza termina ove termina l' esperienza. Avete voi veduto, io rispondo a cotesti increduli, i pensieri de-

gli altri uomini? certamente non gli avete veduti, nè potete vederli mai, voi non vedete che i loro corpi solamente; intanto credete che questi corpi sieno animati e retti da pensieri simili a' vostri: in una parola voi supponete i corpi degli altri uomini animati da uno spirito simile al vostro, e fate ciò oltrepassando i limiti dell'esperienza.

Non è inutile il trascrivervi una riflessione del gran Leibnizio su di questa materia; essa è la seguente: « I malvagi sono molto portati a credere che l'altra vita è impossibile, ma non ne hanno altra ragione se non questa, cioè che bisogna limitarsi a ciò che si conosce per mezzo de'sensi, e che nessuno di loro conoscenza non è ritornato dall'altro mondo. Vi era un tempo che sullo stesso principio si potevano rigettare gli antipodi, allorchè non si volevano unire le matematiche alle nozioni popolari, e si potevano rigettare con tanta ragione, quanta se ne ha presentemente per rigettare l'altra vita, allorchè non si vuole unire la vera metafisica alle nozioni dell'immaginazione. Perchè vi sono tre gradi di nozioni o idee: cioè nozioni popolari, matematiche e metafisiche. Le prime non erano sufficienti per far credere gli antipodi; le prime e le seconde non sono ancora sufficienti per far credere l'altra vita. È vero che esse forniscono già congetture favorevoli; ma se le seconde (le matematiche) stabilivano certamente gli antipodi prima dell'esperienza che se ne ha presentemente (io non parlo già degli abitanti, ma del luogo almeno che la conoscenza della rotondità della terra dava loro presso i geografi e gli astronomi), le ultime (le metafisiche) non danno minor certezza di un'altra vita sin dalla presente, e prima che si andasse a vederla (1). »

Lo stesso filosofo dice in un altro luogo: « Ogni dottrina sui costumi, sulla giustizia e sui doveri, la quale non si fonda che sui beni di questa vita, non può essere che molto imperfetta. Togliete l'immortalità dell'anima, la dottrina della provvidenza è inutile, e non ha maggior forza per obbligare gli uomini di quella che hanno gli Dei di Epicuro, i quali sono senza provvidenza. Se Dio non avesse dunque posto in noi principii che ci conducono alla conoscenza dell'immortalità, la teologia naturale sa-

(1) *Nuovi saggi sull'intendimento*, pag. 168.

rebbe senza fondamento, ed a nulla servirebbe contro l'ateismo pratico (1). »

Quest'ultima riflessione del filosofo alemanno ci dà l'occasione di esaminare un'altra quistione, cioè, *se il domma dell'immortalità dell'anima sia utile o nocivo al genere umano. La credenza dell'immortalità quale influenza ha ella sulla felicità dell'uomo in questa vita? Quale influenza ha essa sulla virtù?*

Io non credo che possa negarsi essere il domma del premio e della pena nell'altra vita un incoraggiamento alla virtù ed un freno al vizio. Un celebre scettico dei tempi moderni confessa pure questa verità.

Hume, nell'undecimo de' suoi saggi sull'intendimento umano, dopo di aver esposto il ragionamento di un epicureo sullo stato futuro, soggiunge, rispondendo allo stesso quanto segue: « Quando vi accordassi le vostre premesse, negherei sempre la vostra conclusione. Voi concludete che le dottrine religiose e gli argomenti che ne derivano non possono aver influenza sulla nostra condotta, e vi fondate su ciò che essi non ne debbono avere. Non considerate che gli uomini ragionano diversamente da voi; che la credenza di Dio fornisce loro assai conseguenze, e che suppongono che Dio infliggerà pene al delitto, ed accorderà alla virtù ricompense, le quali non sono comprese nel corso ordinario della natura. Non importa qui che questo ragionamento sia o no giusto: la sua influenza sulla vita umana resta sempre la stessa. Coloro che si sforzano di disingannare l'uman genere da questa sorte di pregiudizi, sono forse buoni ragionatori; ma io non saprei riconoscerli per buoni cittadini, nè per buoni politici; poichè essi tolgono agli uomini uno de' freni alle loro passioni, e rendono la infrazione delle leggi dell'equità e della società più facile e più certa a questo riguardo. »

Non bisogna fare attenzione a' delitti, che il timor delle pene future non impedisce; ma bisognerebbe calcolare il numero di quelli che impedisce. Gl'increduli pretendono che vi sieno in questo mondo motivi sufficienti per portar l'uomo alla virtù o per deviarlo dalla via del vizio. Questi motivi, essi dicono, sono la bellezza intrinseca della virtù e l'intrinseca bruttezza del vizio; il piacere interiore

(1) *Tomo 5, Epistola ad Bierlingium, pag. 390.*

che si associa alla pratica delle azioni virtuose, ed il crudele rimorso che accompagna il vizio; l'approvazione e l'amore degli altri uomini, che osservano le azioni virtuose, e la disapprovazione, l'infamia e l'odio degli altri uomini per le azioni viziose e nocive al genere umano; finalmente i premi e le pene del Governo e delle leggi civili.

Ma io domando agli avversari: il domma dell'immortalità toglie esso o diminuisce alcuno di questi motivi che muovono alla virtù, e che tendono a frenare il vizio? Il domma dell'immortalità lascia tutti questi motivi nella loro integrità, e non toglie nè diminuisce la loro efficacia: esso aggiunge a tutti questi motivi un altro motivo, che in sè stesso considerato è capace di operare in tutti i luoghi ed in tutti i tempi: esso ci manifesta un Dio invisibile, scrutatore de' cuori, a cui nulla può esser nascosto, ed il quale premierà la virtù e punirà il vizio.

Ora, una dottrina in cui vi sono più principii di azione che spingono alla virtù e che arrestano il vizio, è certamente di maggiore efficacia per promover la virtù, che una dottrina in cui il numero di questi principii di azione è minore. Perchè (dice un autor moderno) asciugare una sorgente larghissima di motivi efficaci, universali ed adattati alla maggior parte degli uomini, quale è la credenza di una vita futura, che valgono a contener l'uomo nel dovere e raffrenarlo nell'impeto delle sue passioni? Se col timore di una vita avvenire, se coll'aspettazione di un giudice infallibile ed inflessibile che penetra il fondo del cuore e calcola il giusto prezzo della virtù e del vizio, la terra è piena di disordini e di prevaricazioni, non è una vera pazzia il tentar di levarli, e di amare la inopia di motivi meno efficaci?

« Insegna la vera politica di metter più freno che si può alle ardenti cupidità del cuore umano. Mi restringo a riflettere che per quanto sieno deboli siffatti motivi per una gran parte, negar non si può che essi hanno avuto ed hanno tuttora una grande efficacia sopra un gran numero, ed in secondo luogo, che per quanto sieno deboli, essi sono per tutti un dippiù, oltre il particolare interesse degli uomini. Ora nel bisogno di freno che ha l'uomo per contenersi nelle sue passioni, sarà sempre un passo impolitico il levar quei motivi che sono efficaci sopra un

gran numero, e qualche effetto producono sopra tutti che vi si sommettono (1). »

Io ho detto che il motivo religioso del premio e del castigo della vita futura è universale ed operativo per la sua natura in ogni luogo ed in ogni tempo. Ciò merita un maggiore sviluppo. Niuno degli altri motivi naturali, all'infuori di quello della malvagità intrinseca delle azioni, è universale e capace di operare in tutti i luoghi ed in tutti i tempi. Tutti gli altri motivi si riducono al personale interesse, e questo è l'unica base su cui poggia la morale epicurea. Ora, vi possono essere casi in cui l'azione malvagia rimanga occulta, e che insieme sia utile di farla; in tali casi l'uomo epicureo non ha più alcun freno che l'impedisca di commetterla: egli non può temere l'infamia e l'odio degli altri uomini, nè la condanna del magistrato; egli eseguirà dunque l'iniqua azione, da lui creduta utile.

Aggiungiamo, in un caso simile, il motivo della deformità intrinseca del vizio: io convengo che questo potrà impedire il male, ma soggiungo che l'idea di un castigo futuro, cooperando con questo motivo, può in certi casi, arrestare quel male che il solo aspetto della deformità dell'azione non arresterebbe.

« Negar non mi potrà l'epicureo, che se riesce ad imprimer ne' suoi simili la idea di Dio giudice e remuneratore, e di una vita futura, egli ottiene un motivo di più per trattenere i suoi simili dal danneggiarlo nell'onore, nel piacere o nelle sue proprietà. Nell'ipotesi di un puro epicureo, l'uomo non è trattenuto che dal privato interesse dal non far male altrui, e non è spinto a fare il bene agli altri che dal medesimo. Ma sia negli uomini impressa la idea di un Dio vindice delle azioni umane e di una vita avvenire, riserbata alle medesime o per castigo, o per premio, mi neghi l'ateo e l'epicureo, se può, che egli non abbia un motivo di più ne' suoi simili per non temer danno ed offesa; mi neghi se può, che egli non sia più sicuro degli uffici che riceve dagli altri, e della tranquillità della sua vita presente. Nella ipotesi sua dice all'uomo l'interesse: guardati dall'offendero altrui, perchè a te stesso non ne venga del danno;

(1) *Tamburini, Lezioni di filosofia morale, tom. 3, Lezione IX.*

nell'ipotesi nostra, all'interesse si aggiunge quest'altra voce: guardati dall'offendere altrui, perchè, sebbene ti possa riuscire di scansare ogni danno, o per parte de'tuoi simili, o per parte delle leggi, non puoi fuggire il castigo che un Dio vindice ti ha preparato nella vita futura. Mi dica l'epicureo, se ha buona fede e buon seuso, in qual ipotesi egli trovi un maggior grado di sicurezza per l'utile proprio (1). ».

L'esercizio del proprio dovere è molte volte penoso assai: il cammino della virtù è non poche volte seminato di spine, e richiede spesso il sacrificio delle proprie passioni e de' propri piaceri: la bellezza intrinseca della virtù, il piacere interiore, che accompagna l'azione virtuosa, sono motivi, per molti uomini, che muovono l'anima alle azioni virtuose; ma questi motivi non son sempre sufficienti ad incoraggiar l'uomo, a preferir la virtù al proprio interesse. L'uomo, oltre la legge che gli comanda il dovere, ha una tendenza per la felicità, ed io non saprei quanti, nel caso di non avere alcuna speranza di premio, e di esser felici, si risolverebbero a sacrificare il proprio interesse al dovere. Comunque la cosa sia, non può negarsi che la idea di un premio futuro non sia un motivo di più per seguire l'alpestre cammino della virtù.

Le antecedenti riflessioni mi danno il diritto di concludere che il domma dell'immortalità influisce all'esistenza ed al progresso della virtù, ed è un ostacolo alla licenza del vizio, e che il domma della mortalità ha una tendenza contraria.

Ma quale influenza ha esso il domma dell'immortalità sulla felicità dell'uomo? Supponiamo un uomo virtuoso, il quale abbia avuto la sorte ordinaria degli'altri uomini, che si dicono contenti di questo mondo; è forse consolante per quest'uomo il pensiero dell'annientamento di sè stesso? Chi mai potrà sostenere una sifatta follia? Non avendo egli motivo di temere gli eterni castighi, il dolore che egli sente di doversi separare dagli oggetti a lui cari di questo mondo, non gli viene forse soprabbondantemente ricompensato dalla speranza dell'immortale beatitudine? Anzi, io soggiungo, il desiderio e la speranza dell'immortale beatitudine impedisce che l'uomo riponga

(1) *Tamburini, op. cit., luogo cit.*

la sua felicità negli oggetti passeggeri di questo mondo, e che vi attacchi il suo cuore; questa speranza dell'eterna felicità gli fa dire: *non enim habemus hic manentem civitatem, sed futuram inquirimus*; essa fa sì che l'uomo si riguardi come passeggero in questo mondo, e questo pensiero diminuisce il dolore che nasce all'aspetto della vicina morte.

Inoltre, quante perdite non avvengono ordinariamente anche all'uomo, che non ha avuto una sorte avversa, sia ne' parenti, sia negli amici, sia in altri oggetti! In tali circostanze il pensiero che noi siamo passeggeri in questa terra, e che non dobbiamo amare con attacco e con forte passione alcun oggetto terrestre, serve a diminuire i nostri dolori ed a rassegnarci con costanza al corso degli avvenimenti.

Che diremo poi del virtuoso infelice? della vedova e dell'innocente pupillo oppressi dalla malvagità del potente? Che diremo del martire della virtù e della verità?

Chi non vuol contrastare le verità più evidenti, potrà egli negare, che il principio religioso di un premio, riserbato alla virtù, e di un castigo riserbato al vizio nello stato futuro, non sia un efficace conforto alla virtù infelice? Il virtuoso infelice a cui si annunciasse il contrario, non sarebbe gettato in un abisso di affanni, senza alcun conforto? L'uomo ha la legge di esser virtuoso, ma egli ha pure il desiderio invincibile di esser felice. Il domma dell'immortalità pone in accordo questi due principii del nostro esser morale, che in questa vita non sono spesso disgiunti. Il domma dell'immortalità è dunque importante per la nostra felicità, e l'uomo privo di questa credenza, e che si chiama spirito forte, merita di esser compianto.

Io trascrivo qui alcune riflessioni su questa importante materia dell'illustre moralista italiano, che ho più sopra citato: « Non so intendere primieramente (così egli) perchè tanto si allarmi l'epicureo al pensiero di una vita avvenire. Perchè, egli esclama, esso turba la tranquillità della vita presente, perchè avvelena il più puro piacere dell'animo, ed è come il contagio delle più care affezioni del cuore. Ma sarà dunque, io domando, un pensiero più lieto e giulivo il pensiero del nulla? L'idea di

un tenebroso caos, dove l'uom si figura di seppellirsi senza più nulla sentire, nè esistere, sarà forse più bella ed allegra di quella di sopravvivere in uno stato novello di percezioni e di piaceri? Non è forse l'epicureo innamorato del suo ben essere, ed innamorato a tal segno, che egli si affanna con mille precetti, perchè un minimo pensiero nol contristi e nol turbi? Come dunque turbare lo può il pensiero di continuare ad essere anche dopo la morte del corpo, per godere in un nuovo stato il premio della virtù, cioè quel permanente piacere, che si è tanto affannato a cercare quaggiù? S'egli ama tanto la felicità, non lo debbe contristare l'idea di uno stato, che gliela promette stabile e permanente, senza turbare quella che gli può dare in questa vita l'uso de' piaceri innocenti, regolato, come dice Epicuro, da' dettami della ragione pura e serena ».

« Ma il pensiero che contrista il cuor dell'uomo è il pensiero di un giudice invisibile, che ci aspetta in un mondo invisibile; è il pensiero di un giudizio, che ci minaccia un castigo. Questo è il pensiero che, come canta Lucrezio, sino dalle radici svelle dal cuore il piacere della vita presente, e turba la quiete dell'animo. Ma qui si confondono più cose che sono distinte. L'epicureo, coerente a' suoi principii non ha ragione di escludere il pensiero di una vita avvenire per timore di un giudizio, che lo aspetta. Epicuro non esclude nel suo sistema l'esercizio della virtù. Anzi egli vuole che l'uomo si astenga da' piaceri nocivi, e che nell'uso degli stessi piaceri innocenti serbi sobrietà e temperanza; usi poi verso gli altri giustizia, e riponga il suo piacere nell'umanità, nella beneficenza, nell'amor dei suoi simili. Ora, chi esercita queste virtù, perchè deve avere in orrore un giudice, che lo aspetta per dargli un premio in uno stato novello di percezioni e piaceri? Ma il pensiero di un giudizio unisce la probabilità non sol di premio, ma ancora di castigo. Ora siamo giunti al pensiero che conturba l'epicureo; ma questo pensiero di giudizio non può turbar l'epicureo virtuoso, qual lo vuol Epicuro, ma il solo vizioso, solo colui che deviando dall'ordine della natura si costituisce da sè nella infelicità, che accompagna per sua natura il disordine. Non può dunque affliggersi l'epicureo virtuoso per il pensiero del giudice, e l'avversione al

giudicio nascer non può se non dall' amore sregolato delle passioni, e dalla voglia di non turbarne lo sfogo con un timore dell' avvenire; e da qui nasce la brutta follia di voler piuttosto perdersi in quel terribile caos, che nulla si chiama, che avere un freno all' impeto delle passioni, ed un obbligo di regolarle, chè pur regolare si debbono secondo le massime di Epicuro, per essere in questa vita felice, e che regolate a dovere può l' epicureo combinare ne' suoi principii coll' aspettazione di una vita avvenire. Ecco dunque l' epicureo convinto d' irragionevole stravaganza, oppure di 'sfacciato libertinaggio ».

« Un' altra accusa si merita l' epicureo, e questa è l' accusa di una crudeltà filosofica, nell' affaticarsi a togliere a tanti infelici individui dell' umana specie la idea consolante di una vita avvenire, unico conforto per la virtù disgraziata e per la massima parte del genere umano, che conduce vita stentata e meschina, e che non può raddolcire i suoi guai se non colla speranza di un ristoro, che aspetta nella vita futura. Questo pensiero basta a rasciugare le lagrime di una infinita moltitudine, che geme nella inopia, nella oppressione, nella infermità, e che se non fosse una tale aspettazione cadrebbe nella più desolante afflizione di spirito, senza avere un appoggio, o un sollievo, che la potesse sostenere. L' epicureo filosofo goda, se vuole, dei suoi piaceri, ed accumuli i mezzi di accrescerli, se questi sono in sua mano; ma senta almeno pietà di tanti infelici che non sono in istato di procacciarseli, e non usi la barbarie di rapire di mano a più della metà dell' umana specie l' unica speranza, la chiami, se vuole, illusione ed inganno, che la sostiene e conforta nel corso di una vita infelice e meschina (1). »

Tanto le mie che le riflessioni dell' autore citato mostrano, che il domma dell' immortalità è una credenza che tende a diminuire i dolori, e ad accrescere i piaceri dell' uomo virtuoso; riguardo all' empio, pare che la cosa sia al contrario; ma io credo che questo domma, illustrato da' lumi sparsi sullo stesso dal cristianesimo, tenda pure alla felicità dell' empio e dal malvagio. Supponiamo un uomo vizioso persuaso della verità della vita avvenire; in primo luogo noi potremo osservare che questa credenza

(1) *Tamburini, opera citata, luogo citato.*

pone un certo freno alle sue sregolatezze: senza di questa credenza egli aumenterebbe il numero de' suoi delitti, ma un maggior numero di delitti merita un maggior castigo; la credenza dell'immortalità dell'anima diminuisce dunque il castigo a cui va incontro l'uomo malvagio.

Inoltre, avviene alcune volte che la voce crudele del rimorso si fa sentire al cuore dell'uomo il più scellerato: in tal caso il domma dell'immortalità, unito a quello di un Dio pronto a perdonare chiunque con cuor sincero si volge a lui, potrà produrre la conversione richiesta dalla religion cristiana per la salute del peccatore, ed allora il peccator penitente riceverà la consolante speranza del suo perdono, e di dovere, dopo una temporanea espiazione de' suoi peccati, essere ammesso alla eterna felicità riserbata a' giusti.

Sono dunque in diritto di concludere che la credenza dell'immortalità dell'anima tende alla felicità tanto dell'uomo virtuoso che del vizioso.

Una sola difficoltà potrebbe farsi su quanto abbiamo detto, ed è la seguente. L'uomo giusto vede tanti suoi simili, pe' quali ha concepito amore, che conducono una vita viziosa, e che perciò, posto il domma del futuro giudizio, vanno ad esser sottoposti a crudeli castighi; ora tal vista non può non affliggerlo; la dottrina dunque dell'altra vita, in questo caso, è afflittiva invece di esser consolante.

Io convengo che l'uomo giusto è spesso costretto a versar lagrime su la sorte futura degli uomini viziosi, ma soggiungo che questa amarezza del cuore giusto sarà ricompensata, per essere un atto di virtù, e che nello stato futuro essa si dileguerà interamente.

La credenza dell'immortalità è dunque utile pel progresso della virtù e per la diminuzione de' delitti. Essa tende alla felicità tanto del giusto che del vizioso. L'utilità perciò di una tal credenza del genere umano è incontrastabile. Mi direte, che la superstizione ha abusato di questo domma a danno dei popoli. Io ne convengo; ma che perciò? Dichiareremo inutile e pernicioso il ferro, perchè esso diviene, in mano dello scellerato, l'istrumento del delitto e delle disgrazie degli uomini? Dichiareremo pernicioso il cibo, perchè un parrassito ne abusa? L'idea

di una Provvivenza, che premia la virtù, e punisce il vizio in uno stato futuro, è essenziale al mondo morale; essa serve alla virtù ed alla felicità degli uomini. L'abuso non prova nulla contro di essa.

Abbiamo addotto gli argomenti diretti per l'immortalità dell'anima: abbiamo sciolte le obiezioni degli increduli: finalmente mostrato l'utilità di questo domma; abbiamo, in conseguenza, posto fuor di contrasto questo domma importante.

LEZIONE LXVIII.

SI PROVA CHE L'ANIMA UMANA È NON SOLAMENTE SENSITIVA,
MA INTELLIGENTE; E CHE L'INTELLIGENZA È DIVERSA
DALLA SENSIBILITÀ.

Sin dall'antichità si è conosciuta la distinzione fra la sensibilità e la intelligenza. Si è creduto che i bruti sono sensitivi solamente, ma che gli uomini sono sensitivi e razionali insieme; ne' nostri tempi, chiamati tempi illuminati, si è contrastata questa importante distinzione. Si è preteso che tutte le operazioni dell'anima nostra non sieno che sensazioni, e che perciò la sola sensibilità costituisca l'essenza e la natura dell'anima umana. Da questa dottrina segue legittimamente, che l'anima nostra non è un essere attivo, o almeno non è dotata di libertà. Segue pure, che l'uomo non differisca dal bruto, che per la sola fisica organizzazione; e che tutto il bene ed il male dell'uomo consista ne' piaceri e ne' dolori dei sensi. Tale è, nel suo intero sistema, la filosofia della sensazione, che può chiamarsi *sensualismo*; e tale, senza alcun velo, ma chiaramente, è stata insegnata da Elvezio.

Condillac pensò che tutte le operazioni dell'anima non sono che la *sensazione trasformata*: la sensazione cambiando di forma diviene ciascuna di esse; presso a poco come il ghiaccio cambia forma per divenire acqua, e l'acqua cambia forma per divenir vapore. Condillac non dedusse da questa dottrina tutte le illazioni che fece liberamente Elvezio. Quest'ultimo filosofo insegnò nelle sue opere *dello Spirito e dell'Uomo*, che non vi sono nello spirito umano che due potenze passive, cioè la *sensibilità* e la

memoria, e che questa non è che una sensazione continuata, ma indebolita: che il vocabolo di *libertà* è un vocabolo di niun significato; che l'uomo non differisce dal bruto che per la sola fisica organizzazione del corpo; che l'uomo non è capace di altri piaceri, nè di altri dolori, se non che di quelli dei sensi: che egli non può cercare altro che il proprio piacere de' sensi, nè fuggire altra cosa, che il solo dolore de' sensi; che, in conseguenza, il bene ed il male morale sono chimere platoniche.

La quistione dunque: *L'intelligenza è essa la stessa cosa che la sensibilità?* In altri termini: *Vi sono nell'anima umana operazioni che non sono sensazioni?* *L'anima umana è dessa non solamente sensitiva, ma insieme ragionevole?* Questa quistione, io dico, è classica e di somma importanza nella filosofia.

Esponiamo sulle prime il sentimento del sensualismo: ascoltiamo Condillac: egli, nell'arte di ragionare, scrive quanto segue: « Dire che l'anima è una sostanza che sente, è dire che è una sostanza, la quale ha sensazioni.

« Dire che essa ha sensazioni, è dire che essa ha o una sola sensazione, o due, o più.

« Dire che essa ha una sensazione, o due, ec., è dire o che queste sensazioni fanno su di essa un'impressione presso a poco eguale, o che una o due fanno su di essa un'impressione più particolare.

« Dire che una o due sensazioni fanno su di essa un'impressione più particolare, è dire che essa le osserva più particolarmente, che essa le distingue da tutte le altre.

« Dire che essa osserva più particolarmente una o due sensazioni, è dire, che essa dà la sua attenzione a due sensazioni, è dire che essa le paragona: dire che essa le paragona è dire, che essa percepisce fra di esse qualche rapporto di differenza o di somiglianza.

« Dire che essa percepisce qualche rapporto di differenza o di somiglianza, è dire che essa giudica.

« Dire che essa giudica, è dire che essa fa un solo giudizio, o che ne fa successivamente molti.

« Dire che essa fa successivamente molti giudizi, è dire che essa riflette.

« Riflettere non è dunque che una certa maniera di sentire: esso è la sensazione trasformata.

« Voi vedete che questa dimostrazione ha lo stesso ca-

rattere di quella con cui abbiamo concluso: *la misura dell'area del triangolo è il prodotto della sua altezza per la metà della sua base*. L'indentità fa l'evidenza dell'una e dell'altra (1). »

L'illusione di Condillac giunge a fargli credere che questa proposizione: *una sostanza sensitiva è la stessa cosa di una sostanza intelligente e razionale*, è dimostrata come una proposizione di geometria.

Ma confutiamo questa perniciosa dottrina. Nella sua pretesa dimostrazione Condillac dice: *Dire che una o due sensazioni fanno sull'anima un'impressione più particolare, è dire che essa le osserva più particolarmente, che essa le distingue da tutte le altre*; questa proposizione è falsa: in essa Condillac confonde la passione coll'azione. Ascoltiamo lo stesso filosofo, che così parla nel capitolo vii della sua logica: « Allorchè presentasi a' miei sguardi una campagna, io veggio tutto al primo girar d'occhio, e nulla ancora io distinguo: per separare differenti oggetti, e formarmi un'idea distinta della loro struttura e situazione, fa d'uopo che fermi il mio sguardo sopra ciascuno di essi. Ma quando rifletto sopra uno, gli altri, quantunque ancor li vegga, relativamente a me sono come se non li vedessi più, ed in mezzo a tante sensazioni, le quali formansi tutte in un tempo, sembra che io ne provi una sola, che è quella dell'oggetto sopra il quale ho rivolto le mie contemplazioni e i miei sguardi.

« Questo sguardo è un'azione per mezzo di cui il mio occhio prende per iscopo l'oggetto sopra il quale si dirige: per tal motivo io lo chiamo *attenzione*, e comprendo evidentemente che questa direzione dell'organo è tutta la parte che aver può il corpo nell'attenzione.

« Quale è dunque la parte che vi ha l'anima? È una sensazione che proviamo come se fosse sola; perchè tutte le altre sono come se non le provassimo.

« L'attenzione che impieghiamo verso un oggetto non è dunque rispetto all'anima che *la sensazione che produce questo oggetto sopra di noi; sensazione che in qualche modo diviene esclusiva, e questa è la prima facoltà che rileviamo nella facoltà di sentire* ».

Con un poco di attenzione si vede chiaramente che

(1) Lib. I, cap. 3.

Condillac confonde la passione coll'azione, tanto riguardando il fatto relativamente al corpo, che riguardandolo relativamente all'anima. Nella sensazione si produce nel nostro corpo un moto da altri corpi esterni, ma nell'attenzione si produce un moto nel nostro corpo dalla nostra volontà. Abbiamo adunque già, considerando il fatto solamente dal lato del corpo, una differenza fra la sensazione e l'attenzione: nella prima il moto viene dal di fuori, nella seconda viene dallo spirito: nella prima il moto è prodotto da un altro moto, nella seconda il moto è, in ultimo risultamento, prodotto da un pensiero. Confondere il moto involontario col moto volontario è lo stesso che confondere il bianco col nero, è lo stesso che confondere le cose le più diverse fra esse. Quando un oggetto sensibile fa sui nostri sensi un'impressione più forte di quella che nello stesso tempo fanno altri oggetti, se questa impressione precede la nostra volontà, essa è un moto involontario, il quale viene dal di fuori, e non è prodotto dall'anima: in tal caso nasce nell'anima una modificazione passiva, che si chiama *sensazione*; ma se, in seguito di un'impressione forte, che si fa ne' miei occhi, io o dirigo più direttamente lo sguardo sull'oggetto visibile, oppure lo fermo sullo stesso oggetto, in tutti e due questi casi la posizione del mio corpo è un effetto del mio volere e perciò dell'attività dell'anima mia.

Ma ciò non basta: sebbene la direzione degli organi renda più forte l'azione dell'oggetto, se lo spirito non concentrerà su questo oggetto la sua attività, l'attenzione non avrà esistenza; malgrado le più forti sensazioni, lo spirito può dirigere altrove la sua attività pensante. Non basta dunque la direzione degli organi verso l'oggetto, affinchè l'attenzione abbia luogo, ma si richiede l'azione dello spirito su di sè stesso. Noi non conosciamo la natura di questa azione, ma l'azione è un fatto incontrastabile che l'esperienza interna ci rivela. L'attenzione è una modificazione dell'anima, la quale viene in seguito del nostro volere, laddove la sensazione è una modificazione che precede il nostro volere. La sensazione è una modificazione involontaria dell'anima, l'attenzione è una modificazione volontaria.

Condillac non ha veduto tutti i fatti relativi alla sensazione ed all'attenzione, nè gli ha distinti. Consideran-

do l'attenzione diretta a' soli oggetti sensibili, essa ha bisogno delle sensazioni, o della riproduzione delle sensazioni, come di una condizione per la sua esistenza: in seguito della sensazione, viene l'attenzione agli oggetti, presentati all'anima dalla sensazione, o dall'immaginazione; ma noi non prestiamo l'attenzione ad un oggetto se non perchè vogliamo prestarla; per prestare dunque l'attenzione all'oggetto *A*, presente a' sensi, è necessario: primo, che l'oggetto *A* sia sentito, cioè che produca una sensazione nell'anima; in secondo luogo è necessario che l'anima voglia attendere all'oggetto *A*; in seguito di questo volere avvengono due fatti volontari, uno nel corpo e l'altro nell'anima: il fatto volontario che avviene nel corpo è o la direzione degli organi verso l'oggetto nel caso che non vi sieno direttamente diretti, oppure il mantenimento del corpo nella primiera posizione nel caso che gli organi si trovino diretti verso l'oggetto *A*: il fatto volontario che avviene nell'anima è la direzione del pensiero verso l'oggetto *A*: questa direzione del pensiero è appunto l'attenzione; in forza di questa attenzione l'oggetto *A* viene a dividersi dagli altri oggetti, in forza del pensiero che si allontana dagli altri oggetti, e si dirige all'oggetto *A*. Si possono chiamare l'atto che vuole l'attenzione dell'oggetto *A*, *atto elicito*; la posizione del corpo, che viene in seguito di questo volere, *atto comandato esterno*; la direzione del pensiero, che viene in seguito eziandio di questo volere, *atto comandato interno*.

Tali sono i fatti elementari che un'analisi diligente ci scopre nel fatto dell'attenzione. Condillac ha confuso il moto volontario del corpo col moto involontario: ha ommesso l'atto elicito del volere e l'atto comandato interno della direzione del pensiero verso l'oggetto.

La proposizione dunque di Condillac: *Dire che una o due sensazioni fanno sull'anima un'impressione più particolare, è dire che essa le osserva più particolarmente, che essa le distingue da tutte le altre*, è evidentemente falsa.

È anche falsa la seguente proposizione dello stesso filosofo: *Dire che l'anima dà la sua attenzione a due sensazioni, è dire che essa le paragona*. Noi possiamo attendere a due o più oggetti senza paragonarli. Non possiamo forse prestare la nostra attenzione a due uomini, a due

alberi, senza paragonarli? I rapporti che si possono conoscere fra due oggetti sono innumerabili, ed ogni paragone particolare è diretto a conoscere un dato rapporto; ora chi mai dirà che attendendo a due oggetti col fine di farmi idee esatte di ciascuno, io gli abbia paragonati per tutti i lati, pei quali possono paragonarsi, di modo che l'aver loro diretta la mia attenzione sia lo stesso che averli paragonati per tutti i lati possibili a paragonarsi? L'attenzione a due o più oggetti ci dà le idee assolute di questi oggetti, la comparazione rende queste idee relative; ora, nella natura di questa operazione si vede che bisogna prima aver l'idee delle cose, e poi paragonarle: come dunque può dirsi che aver l'idee di due oggetti sia lo stesso che paragonarli? Condillac ha veduto che la sensazione è una condizione per l'attenzione, e che l'attenzione è una condizione per la comparazione, e da ciò ha erroneamente concluso, che l'attenzione è la stessa cosa della comparazione. Non posso io vedere in un luogo due uomini insieme, ed in un altro vicino quattro, senza giudicare che il secondo numero è doppio del primo?

I logici hanno con ragione distinto tre operazioni dell'intelletto, cioè la semplice apprensione, il giudizio ed il raziocinio; hanno con ragione osservato, che la prima è una condizione per la seconda, e la seconda una condizione per la terza: hanno riguardato l'attenzione ad uno o a più oggetti come la prima operazione dell'intelletto, nella quale, in conseguenza, non vi è comparazione. Per poter io giudicare che il sasso è pesante, è necessario in primo luogo che io attenda al sasso e che lo percepisca insieme col peso: indi che attenda al peso, e lo riguardi come distinto dal sasso, e finalmente che riunisca il peso al sasso. Finchè lo spirito attende semplicemente ad un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha che una percezione; egli non segue che la prima operazione dell'intelletto; quando egli presta l'attenzione a ciascuno di questi elementi, egli non eseguisce ancora che la prima operazione dell'intelletto, ma quando poi riunisce la qualità al soggetto egli giudica. È questa la dottrina comune de' logici poggiata solidamente sull'analisi completa del giudizio. Mi piace di riportare la spiegazione che dà Wolfio di tali due operazioni dello intelletto: « Dum rem sive sensui, sive ima-

» ginationi præsentem tantum intuemur, seu attentionem
 » nostram in eadem defigimus, eam *simpliciter apprehen-*
 » *dere* dicimur. Unde *simplex apprehensio* nobis est at-
 » tentio ad rem sensui vel imaginationi præsentem, seu
 » menti quomodocumque repræsentatam (1).

» *Prima intellectus operatione repræsentantur ea, quæ*
 » *rei cuidam insunt, tamquam inter se, et a re cui insunt*
 » *diversa.*

» Si operationes intellectus accurate distinguere veli-
 » mus; limites unicuique assignandi sunt, ne ad diver-
 » sas operationes spectantia confundantur. Limites primæ
 » operationi constituit propositio præsens, ultra quos non
 » progreditur, inde enim fit transitus ad secundam, ubi
 » intellectus progredi voluerit.

» *Actus iudicii affirmativi in cognitione intuitiva absol-*
 » *vitur, si ea quæ tamquam a re diversa spectamus, porro*
 » *tamquam eidem inexistentia, vel ad ea quocumque modo*
 » *pertinentia consideremus.*

» Istiusmodi actum intellectus dari, per exempla eunti
 » patet. Videmus ferrum ignitum et ignem qui ipsi inest
 » tanquam ab eo diversum spectamus, vel dum ferrum
 » minime ignitum simul videmus, aut aliter visum vi
 » imaginationis nobis repræsentamus, vel etiam ignem
 » alias visum imaginatio præsentem sistit. Quod si iam
 » porro ignem tanquam ferro inexistentem in præsentem
 » statu consideremus; ferrum ignitum esse judicamus.
 » Similiter si duo intuemur simul objecta juxta se invi-
 » cem collocata, et excessum longitudinis unius tamquam
 » diversum a longitudine communi spectamus; eadem tam-
 » quam ad obiectum unum spectans consideramus; actus
 » iudicii in cognitione intuitiva absolvitur, quando obie-
 » tum unum altero majus esse judicamus, seu quando
 » affirmamus obiectum unum esso altero majus. Nimirum
 » non alia re hic opus est quam ad nosmetipsos atten-
 » damus, dum judicamus, observaturi, quid in mente
 » contingat, dum vocabula, quibus iudicium enuntiamus,
 » missa facimus, atque ea deinde comparemus cum illis,
 » quæ de operatione prima intellectus dicta sunt, sepa-
 » raturi, quæ ad hanc pertinent, ita enim relinquuntur
 » ad actum iudicii spectantia; modo in discernendis iis,

(1) *Logica*, § 38.

» quæ in mente nostra contingunt, fueris satis acutus ;
 » jam vero actum istum intellectus judicium appellamus,
 » idemque affirmativum, atque adeo patet, actum judi-
 » cii affirmativi in cognitione intuitiva absolvi, si rei
 » tanquam inexistens vel alio quocumque modo ad ean-
 » dem spectans spectemus, quod ab ea tanquam diver-
 » sum considerabamus.

» Vidimus actum notionis terminari in eo, quod ea
 » quæ rei sunt tanquam inter se et a re, cui insunt,
 » diversa spectamus. Hunc igitur cum excipiat alter, quo
 » eadem tanquam rei inexistencia, aut ad rem quomodo-
 » cumque spectantia consideramus, in quo judicium con-
 » sistit, vi propositionis præsentis ; ubi notio aut si mavis
 » simplex rei apprehensio desinit, ibi judicium incipit.

» *Considerare aliquid tanquam alteri inexistens, sive*
 » *alio modo ad idem spectans*, idem est ac attentionem
 » suam in inexistencia, aut relatione ejus, quod a re di-
 » versum est, ad eandem, defigere (1). »

La spiegazione wolfiana delle due prime operazioni dell'intendimento mi sembra esatta ; essa determina bene il limite delle due operazioni. Per pronunciare un giudizio sulla relazione di due oggetti presenti ai sensi, è necessario prima sentirli, indi osservarli, in seguito paragonarli, e finalmente percepire la relazione fra l'uno e l'altro. Nel sentirli lo spirito è passivo, in tutti gli altri passi che fa sino al giudizio inclusivamente è attivo : la prima operazione dell'intelletto termina all'osservazione degli oggetti, la seconda incomincia dalla comparazione, e termina alla percezione della relazione. Non bisogna confondere questi quattro modi del pensiero ; sentire gli oggetti non è lo stesso che osservarli, osservarli non è lo stesso che paragonarli, paragonarli non è lo stesso che percepire la relazione ; poichè molte volte non possiamo determinar la relazione fra due cose.

Ma un'altra osservazione importante bisogna fare contro il sensualismo. Gli oggetti della sensibilità son quelli che possono agire per mezzo del moto sui nostri sensi ; tutto ciò dunque che non si manifesta con una impressione sugli organi non può essere un oggetto della sensibilità. Ora, i rapporti d'identità e di diversità, e per con-

(1) *Psychol. emp.*, p. 1, sect. 8, § 331, 343, 344.

seguenza, quelli di eguaglianza e di disuguaglianza, non hanno un oggetto reale a cui corrispondano: essi son semplici relazioni logiche, cioè sono nostri modi di pensare gli oggetti, sono elementi soggettivi delle nostre conoscenze, non già elementi oggettivi; le idee di questi rapporti non possono dunque essere sensazioni; poichè se fossero sensazioni corrisponderebbero a qualità fisiche e ad impressioni degli oggetti. Se tengo il corpo *A* nella mano dritta, la sua impressione può forse farmi sentire altro che *A*? No certamente; ora se nello stesso tempo tengo *B* nella mano sinistra, questa seconda impressione aggiunge essa nulla alla prima? No certamente; la prima non può dunque farmi sentire in questo secondo caso che *A* solamente; lo stesso deve dirsi di *B*. La sensazione che ho di *A* rimane la stessa tanto nella prima che nella seconda ipotesi; se nulla vi ha in *A* quando è insieme con *B*, che mi faccia sentire il rapporto, e nulla vi ha in *B*, la percezione del rapporto non viene dunque da *A* e *B* insieme, ma è un'operazione dello spirito diversa dalla sensazione.

Se dico: *il sasso è pesante*; i vocaboli *il sasso* esprimono un complesso di sensazioni, il vocabolo *pesante* esprime anche sensazioni, ma il vocabolo *è* esprime un'azione dello spirito, cioè la sintesi del predicato col soggetto, sintesi la quale suppone un'analisi. Se dico: *A è eguale a B*, intendendo per *A* e *B* due estensioni reali; l'idea *A* ha un archetipo nella natura, e nasce dalle sensazioni, l'idea nondimeno dell'*uguaglianza* non ha un oggetto reale nella natura, ed è perciò una veduta dello spirito distinta dalla sensazione. Quale è mai fuor di noi la realtà che corrisponde all'*uguaglianza* di *A* a *B*? Non è l'oggetto *A* solo, non è l'oggetto *B* solo; sarebbe forse la riunione degli oggetti *A* e *B*? Ma i due oggetti riuniti non sono una terza realtà distinta da *A* e *B*. Nella riunione di *A* e *B* non vi sono tre cose reali, di cui l'una sia *A*, la seconda *B*, la terza la riunione. Finalmente una qualità fisica unica potrebbe forse convenire a due soggetti distinti? Nel giudizio, *il sasso è pesante*, il vocabolo *è* esprime la sintesi reale del predicato col soggetto, e non corrisponde ad alcuna sensazione, ma ad un'operazione dello spirito; nel giudizio *A è eguale a B*, i vocaboli *è uguale* indicano una sintesi ideale ed un prodotto di questa sintesi, e nè l'uno, nè l'altro sono sensazioni.

Abbiamo sin qui considerato la dottrina di Condillac solamente nelle funzioni del pensiero circa gli oggetti particolari, e l'abbiamo trovata falsa; ma la falsità di questa dottrina si vede maggiormente allorchè si esamina la funzione del pensiero circa gli universali, che sono l'oggetto delle scienze. I sensualisti, volendo pensare conseguentemente al loro principio, debbono negare l'esistenza delle nozioni universali nell'intelletto, ed essi in fatti la negano.

Condillac ed Elvezio sono rigorosamente nominali: io ho mostrato nelle lezioni XVII e XVIII, in un modo incontrastabile, l'esistenza delle nozioni universali nell'intelletto, e perciò per questo altro lato il sensualismo è dimostrato falso. L'universale non può essere l'oggetto della sensibilità: la sensazione è prodotta da un moto negli organi sensorii, e l'universale non può produrre questo moto, poichè l'universale non ha esistenza fuori dell'intelletto. Per concepire l'universale è necessaria l'astrazione intellettuale, mediante la quale si separa ciò che nella natura è inseparabile. Un cubo di una grandezza indeterminata non ha esistenza: lo stesso deve dirsi di una linea indeterminata, di una superficie indeterminata. Questa azione dell'anima con cui si eseguisce la divisione intellettuale, che separa dagli oggetti particolari e determinati le loro particolari determinazioni, e fa concepire l'indeterminato e l'universale, non è e non può essere una sensazione; essa è l'effetto della forza analitica di cui è dotata l'anima umana.

Condillac, Elvezio, Destutt-Tracy, i quali concentrano tutte le operazioni dell'anima nella sensazione, si contraddicono: è utile mostrare queste loro contraddizioni. Condillac insegna che le proposizioni identiche sono istruttive, quando differiscono ne' vocaboli che le compongono, ed esprimono lo stesso pensiero. Ora, questa dottrina, in un filosofo il quale nega l'esistenza delle cognizioni universali nello spirito, e ripone l'universale ne' soli vocaboli, è un'evidente contraddizione. Se le proposizioni universali sono composte di vocaboli differenti, e se le conoscenze universali sono la stessa cosa delle proposizioni universali, è una contraddizione evidente il riguardare come identiche due proposizioni universali composte di vocaboli differenti. Condillac dice: « Non avvi altro nelle

idee astratte che nomi; poichè idee astratte e nomi generali sono al fondo la stessa cosa. »

Se le idee astratte sono la stessa cosa de' nomi generali, non vi può essere in diversi nomi alcuna identità; intanto Condillac insegna che vi è una doppia identità, una ne' vocaboli e l'altra nelle idee; che le proposizioni identiche ne' termini e nelle idee son frivole; ma che quelle che sono identiche solamente nelle idee, e differenti nei termini sono istruttive; questa dottrina è evidentemente contraddittoria. Se le idee astratte sono la stessa cosa dei termini generali, la doppia identità de' termini e delle idee, addotta da Condillac, è evidentemente assurda: se le idee astratte non sono altra cosa che vocaboli, in vocaboli diversi non vi ha alcuna identità. Se le idee astratte non sono altra cosa che termini generali, il raziocinio astratto, che consiste in una serie di proposizioni diverse nell'espressioni, non riposa sull'identità, ma sulla diversità; intanto Condillac insegna che il raziocinio astratto e qualunque raziocinio non consistono che in una sola idea espressa diversamente.

Elvezio non lascia di presentarci ancora una contraddizione. Egli ha ben conosciuto l'importanza delle due facoltà di analisi e di sintesi relativamente al nostro cuore; ma non ha veduto, che l'esistenza di queste due facoltà distrugge inevitabilmente la sua dottrina, la quale riduce tutti i fatti dello spirito alla sensazione. Ma giova ascoltar lui stesso: « Al potere che ha l'uomo di togliere, se io oso dirlo, da un oggetto tutto ciò che esso ha di difettoso, e di creare rose senza spine, egli deve quasi tutte le sue pene e tutti i suoi piaceri fittizi. Per qual ragione, in fatti, attendesi sempre dal possesso di un oggetto maggior piacere, che questo possesso non ne procura? Perchè tanta diminuzione dal piacere sperato al piacere sentito? Ciò è perchè nel fatto si prende il tempo ed il piacere come viene, e che nella speranza si gode di questo stesso piacere senza il mescolamento delle pene, che quasi sempre l'accompagnano.

« La felicità perfetta e tale quale si desidera, non si rinviene che ne' palagi della speranza e dell'immaginazione. Là appunto la poesia ci pingge come eterni quei rapidi momenti di ebbrezza, che l'amore semina di distanza in distanza nella carriera de' nostri giorni. Là per lo

appunto credesi di goder sempre di quella forza, di quel calore di sentimenti, provato una volta o due nella vita, e dovuto senza dubbio alla novità delle sensazioni, che eccitano in noi i primi oggetti della nostra tenerezza. Là finalmente, esagerando la vivacità di un piacere gustato di rado, desiderato sovente, si valuta per un prezzo che non vale la felicità del ricco.... L'indigente ha mediante astrazioni allontanato dalle ricchezze tutte le cure e tutte le noie che seguono le ricchezze. Il potere di astrarre da una condizione, differente dalla sua, i mali che non si sono sperimentati, rende sempre l'uomo invidioso della condizione altrui.

« Questo potere di decomporre e ricomporre gli oggetti e di crearne nuovi, si può riguardare non solamente come la sorgente di una infinità di pene e di piaceri fittizi, ma eziandio come l'unico mezzo e di abbellir la natura imitandola, e di perfezionare le arti della bellezza (1). »

Elvezio ha qui ben conosciuto l'importanza delle due facoltà del nostro spirito di decomporre e di ricomporre gli oggetti, e di poterne così creare di nuovi che non hanno esistenza nella natura; intanto questo stesso Elvezio insegna, che non vi sono nello spirito umano altre facoltà che due facoltà passive, cioè la sensibilità fisica e la memoria, la quale non è che una sensazione continuata, ma indebolita. Un essere che decompone e che ricompone, un essere che crea oggetti, può forse essere passivo? Non vi ha filosofo, che possa pensarlo, sebbene possa asserirlo. Chi è docile alle lezioni dell'esperienza interna, riconoscerà sempre che le facoltà di analisi e di sintesi, le quali sono le facoltà elementari della meditazione, sono due facoltà attive che non si possono confondere colla potenza passiva della fisica sensibilità; che queste due facoltà attive sono sotto l'impero della volontà, e che perciò i loro atti sono atti comandati.

Ascoltiamo ora Destutt-Tracy: « Il linguaggio degli animali (egli dice) è tutto composto di proposizioni, di enunciazioni di giudizi; ed esso non racchiude mai semplici nomi d'idee. Sicuramente essi sentono, si ricordano, essi *giudicano*, essi *vogliono*: è impossibile di non riconoscere ciò. I meno intelligenti fra di essi manifestano

(1) *De l'homme*, sec. VIII cap. 49.

queste impressioni di una maniera sì positiva, ed alcune volte sì energica, io direi quasi sì eloquente, che io non credo aver noi alcuna prova più certa della loro esistenza ne' nostri simili. I loro gesti, o i loro gridi dicono dunque molto bene *io sento, io giudico, o io voglio ciò*. Questi segni sono vere proposizioni così intelligibili, come quelli del nostro linguaggio di azione, e come quelli delle nostre lingue le più perfezionate. Ma alcuno di questi gesti o di questi gridi, eziandio nelle spezie le più modificate, e le più sviluppate dalla società e dall'esempio dell'uomo, non è mai il nome proprio di un'idea isolata, distaccata dal suo attributo. Ora ciò non dipende affatto dall'essere gli animali privi della facoltà di parlare, poichè molti animali mandano fuori de'suoni; alcuni ancora articolano molto bene. Da un'altra parte questa operazione potrebbe egualmente eseguirsi con gesti. Io penso dunque che ciò che costituisce tutta la differenza fra gli animali e noi consiste nella capacità d'isolare una idea parziale, di distaccare una circostanza da una impressione totale e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di astrarre, in un vocabolo, e di *analizzare*, la quale manca agli animali, e fa sì, che il loro linguaggio non è mai che una serie di interiezioni ed una serie di proposizioni implicite (1). »

Questa dottrina di Destutt-Tracy contiene due contraddizioni. L'autore citato concentra tutte le operazioni nella sensazione, egli attribuisce la sensibilità agli animali bruti; ora o la facoltà di decomporre può ridursi alla sensibilità, o non può ridurvisi; se essa può ridurvisi, il filosofo citato ha torto di negarla agli animali bruti, che egli suppone dotati di sensibilità; se poi la facoltà enunciata non può ridursi alla sensibilità, lo stesso filosofo ha torto d'insegnare che tutti i modi di pensare che sono nell'uomo, non sono che i diversi modi di sentire. Ed è questa la prima contraddizione.

La seconda è la seguente: Il citato ideologo nega agli animali bruti la facoltà di decomporre le loro percezioni sensibili, e poi accorda loro il giudizio: ciò è una contraddizione; poichè non si può giudicare, senza aver la nozione isolata del predicato, che si attribuisce, oppur si

(1) *Grammaire, cap. I.*

nega al soggetto. Ma io parlerò in altro luogo dell'anima de' bruti.

Concludiamo contro il sensualismo, che attendere non è sentire, astrarre non è sentire, comparare non è sentire, giudicare non è sentire, volere non è sentire; che l'anima umana è insieme passiva ed attiva; e che non si deve confondere la sensazione, la quale è una modificazione passiva, colle operazioni attive e volontarie dell'intelligenza.

San Tommaso di Aquino, nel capitolo 66 del libro II, *contra gentiles*, esamina questa quistione; ed io trascrivo qui volentieri l'intero capitolo. Il titolo del capitolo è il seguente: « Contra ponentes intellectum et sensum esse

» idem. » Egli ragiona così: « Quidam antiquorum philo-
» sophorum (Eped. teste Aristotele 14. de Anima text. cl.
» et seq.) intellectum a sensu differre non opinabantur:
» quod quidem impossibile est.

» 1. Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia
» autem animalia ab homine intellectum non habent: quod
» ex hoc apparet, quia non operantur diversa, et oppo-
» sita quasi intellectum habentia, sed sicut a natura mota
» ad determinatas quasdam operationes, et uniformes in
» eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat.
» Non est igitur idem intellectus, et sensus.

» 2. Adhuc. Sensus non est cognoscitivus, nisi singu-
» larium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per
» species individuales, cum recipiat species rerum in or-
» ganis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus
» universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur
» intellectus a sensu.

» 3. Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad
» corporalia: quod ex hoc patet quod qualitates sensibiles,
» quæ sunt propria objecta sensuum, non sunt nisi in cor-
» poralibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intel-
» lectus autem cognoscit incorporea, sicut sapientiam,
» veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem in-
» tellectus, et sensus.

» 4. Item. Nullus sensus se ipsum cognoscit, nec suam
» operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt
» se videre; sed hoc superioris potentiae est, ut probatur
» in II. de Anima (test. com. CXXXVI. et infra). Intel-

» lectus autem cognoscit se ipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus, et sensus.

» 5. Præterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili; intellectus autem non corrumpitur ab intelligibilis excellentia, quinimmo qui intelligit majora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva, et intellectiva. »

Le quattro prime ragioni del santo dottore sono convincenti, e riguardo alla prima si deve osservare, che egli aveva provato nel capitolo 48, che le sostanze intellettuali son dotate di libero arbitrio, e su di questo oggetto egli aveva scritto quanto segue: « Quod enim arbitrio agunt » (substantiæ intellectuales) manifestum est ex eo quod » per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut (cap. XLVII) ostensum est, » sunt igitur prædictæ substantiæ liberi arbitrii in agendo.

» 2. Item. Liberum est, quod sui causa est. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. » Quæcumque autem non moventur, neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia se ipsa libertatem in agendo habent; et hæc sola iudicio agunt: nam movens se ipsum dividitur in movens, et motum: motum autem est appetitus ab intellectu, vel phantasia, aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur hæc sola libere judicant quæcumque in iudicando se ipsa movent. Nulla autem potentia iudicans se ipsam ad iudicandum movet, nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat; quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motus, sive actionis, non autem liberi iudicii, inanimata autem, quæ solum ab aliis moventur, neque liberæ actionis sunt, aut motus; intellectualia vero non solum liberæ actionis, sed etiam liberi iudicii: quod est liberum arbitrium habere.

Il primo argomento dell' acutissimo metafisico contro il sensualismo è il seguente. La costante uniformità, che si trova negli animali bruti, dimostra che essi son privi di libertà, perchè determinati dalla natura ad una sola specie di operazioni. Ora, gli animali bruti son meramente

sensitivi. L'essere solamente sensitivo dunque non può esser libero. L'uomo intanto è libero, e dotato d'intelletto; l'intelletto non è dunque la stessa cosa della sensibilità. L'argomento è esatto.

Il santo dottore aveva, nel citato capitolo 48, dimostrato che le sostanze intelligenti son dotate di libertà, poichè l'intelligenza è il principio della libertà. L'essere intelligente giudica su di ciò che deve operare, il che vale quanto dire che delibera: ora ciò suppone che si abbia il potere di prendere una risoluzione e di non prenderla. L'essere intelligente dunque, il quale opera con intelligenza, e perciò *per cognitionem intellectivam habet iudicium de operandis*, è libero.

Inoltre egli osserva, che sebbene la spontaneità sia una condizione per la libertà, non è nondimeno sufficiente a costituirla, come si vede negli animali bruti, i quali son dotati di spontaneità e privi di libertà. La ragione si è, perchè non possono rivolgere l'attenzione sul proprio pensiero ed osservarlo; e non sono perciò capaci di un giudizio libero, ed in conseguenza di deliberazione. Ora sebbene, come spiegherò a suo luogo, la deliberazione non sia essenziale all'atto libero, la potenza di deliberare è essenziale alla libertà.

Lo stesso san Tommaso continua nello stesso capitolo 48 a far vedere la dipendenza della libertà dall'intelligenza; ed io non credo inutile il trascrivere il resto del citato capitolo 48.

« 3. Adhuc. Forma apprehensa est principium movens,
 • secundum quod apprehenditur sub ratione boni, vel
 • convenientis: actio enim exterior in moventibus se ipsa
 • • procedit ex iudicio quo iudicatur aliquod esse bonum,
 • • vel conveniens per formam prædictam. Si igitur iudicans
 • • ad iudicandum se ipsum moveat, oportet quod per
 • • aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad
 • • iudicandum: quæ quidem esse non potest, nisi ipsa ratio
 • • boni, vel convenientis, per quam de quolibet determinato
 • • terminato bono, vel convenienti iudicatur. Illa igitur
 • • sola se ad iudicandum movent, quæ communem boni
 • • vel convenientis rationem apprehendunt. Hæc autem
 • • sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non
 • • solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent:

» sola igitur ipsa sunt libera in judicando quod est liberum arbitrium habere.

» 4. Amplius. A conceptione universali non sequitur motus, et actio, nisi mediante particulari apprehensione; eo quod motus et actio erga particularia est. Intellectus autem naturaliter est universalium apprehensivus. Ad hoc igitur, quod ex apprehensione intellectus sequatur motus, aut quæcumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura, et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum; habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

» 6. Præterea. Judicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent judicium, sicut quæ cognitione carent, ut lapides et plantæ: vel quia habent judicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia: naturali enim æstimatione judicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc judicio fugit ipsum: similiter autem in aliis. Quæcumque igitur habent judicium de agendis non determinatum ad unum a natura, necesse est liberi arbitrii esse. Hujusmodi autem sunt omnia intellectualia: intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune: unde quum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem, in omnibus autem movens et motum oportet esse proportionata: voluntas substantiæ intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quidquid igitur offertur sibi sub ratione boni poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex judicio intellectus venientem; quod est liberum arbitrium habere, quod definitur *liberum de ratione judicium*.

Tutti questi ragionamenti sono esatti e profondi: ecco la serie delle verità in essi contenute. Per avere il libero giudizio è necessario determinarsi a giudicare; è necessario che il giudizio sia un atto comandato; ma la volontà non opera senza l'idea del bene; per avere dunque giudizi liberi, è necessario prima riguardare come un

bene il giudicare o l' esaminare una data azione, cioè il deliberare. Per fare ciò è necessario avere la nozione universale del bene; ma di questa son solamente capaci gli esseri intelligenti; questi soli dunque son capaci di deliberare, e perciò di libero arbitrio.

Inoltre gli esseri intelligenti non si determinano agli atti particolari, se non che applicando l' idea generale del bene agli oggetti particolari, che hanno in vista. Ma l' universale è rappresentativo di più particolari. *Universale continet in potentia multà particularia*. Può dunque l' applicazione dell' idea del bene generale farsi a molti e diversi beni particolari; perciò il giudizio dell' intelletto sulle cose da operarsi non è determinato ad un solo oggetto.

Finalmente, alcune cose son prive di libertà, perchè son prive di qualunque cognizione: alcune altre son prive di libertà, perchè hanno il giudizio determinato ad un solo oggetto, come sono gli animali irrazionali. Quelle cose dunque, la quali non hanno il giudizio determinato ad un solo oggetto, son dotate di libero arbitrio. Tali sono le sostanze intelligenti. La volontà della sostanza intelligente non è naturalmente determinata se non che al solo bene generale. Qualunque oggetto dunque che si offre all' essere intelligente sotto l' aspetto di bene, può muovere la volontà ad abbracciarlo; e ciò non ostante qualunque inclinazione in contrario e qualunque bene particolare non determina invincibilmente la volontà. L' essere intelligente è dunque dotato di libertà, la quale deriva dal giudizio dell' intelletto.

Così ragiona egregiamente l' acutissimo san Tommaso di Aquino.

Si noti, che il santo dottore, attribuendo agli animali il giudizio, non intende con questo vocabolo il giudizio riflesso, il quale è un atto comandato, e richiede una forza analitica ed una forza sintetica; ma intende il semplice sentimento.

Concludiamo dunque contro il sensualismo, che la sensibilità è distinta dall' intelligenza; e che l' essere sensitivo, in conseguenza, è diverso di natura dall' essere intelligente.

SI PROVA CHE L'ANIMA È UNA FORZA PENSAnte.

Abbiamo provato nell'antecedente lezione, che l'anima umana è attiva. Ciò significa, che essa è il principio efficiente o la causa efficiente di alcune sue modificazioni. Ciò significa, che essa modifica sè stessa.

Si dice che un essere *agisce o opera* allorchè fa esistere qualche cosa; l'*azione* consiste dunque nel far esistere qualche cosa; la cosa che esiste per l'azione si chiama *effetto*. Per cagion di esempio, i voleri che accadono nell'anima nostra sono effetti; l'anima in quanto fa esistere questi voleri in lei, si dice che opera o che agisce producendo i suoi voleri.

Ma molte volte si dà il nome di *azione* anche alla modificazione che è prodotta dall'azione: così i voleri nostri si chiamano pure azioni. Wolfio in fatti definisce l'azione per una modificazione prodotta dal soggetto stesso a cui appartiene.

Lo stesso agente si chiama il *soggetto dell'azione*; e l'effetto si suol chiamare ancora il *termine dell'azione*. Ora, siccome il termine dell'azione può esistere o nell'agente, o fuori dell'agente, così si distinguono due specie di azione, cioè l'*azione immanente*, e l'azione che passa, *transeunte*; quando il termine dell'azione è nell'agente stesso, l'azione dicesi *immanente*: quando è fuori del soggetto dicesi *transeunte*. Così l'azione con cui l'anima produce i suoi voleri, i suoi giudizi, i suoi raziocini, dicesi immanente; ma se l'anima avesse la potenza di muovere il proprio corpo, come proveremo che l'ha, la sua azione con cui muove il corpo dicesi *transeunte*.

All'azione si oppone la *passione*; si dice che un essere patisce, o è passivo in qualche cosa, quando qualche cosa ha esistenza in lui, per l'azione di un altro essere.

Un essere che opera, può operare o ha la potenza di operare, ed un essere che patisce è capace di patire. Un oggetto non può produrre in un altro una data modificazione, se questo secondo soggetto non è suscettibile di averla. La potenza di operare si chiama o *potenza at-*

tira, o facoltà attiva; la possibilità di esser modificato in un dato modo si chiama *potenza passiva, o facoltà passiva*.

Dalla nuda potenza di operare non segue l'effetto; poichè l'agente, il quale può produrre qualche cosa, non segue che la produca. I metafisici hanno perciò concepito nell'agente quando opera qualche cosa, da cui segue l'azione; a questo principio di azione hanno dato il nome di *forza*; e alcuni hanno soggiunto, che la forza può considerarsi o in *atto primo*, o in *atto secondo*. In atto secondo, quando la forza è in esercizio, e l'azione accade; in atto primo, quando l'azione non ancora accade, vale a dire, quando la forza non ancora si esercita. Storchénau scrive: « Posita vi in actu secundo punitur actio: » non item posita vi in actu primo: effectus igitur » pendet a vi in actu secundo, seu hæc ut in actu secundo constituta continet rationem sufficientem effectus.

» Vis in actu primo media est inter facultatem activam, » et vim in actu secundo; hæc porro rursus medium tenet » locum inter vim in actu primo, et effectum; actio vero » in illius exercitio consistere videtur (1). »

La differenza che il citato metafisico pone fra la facoltà attiva e la forza costituita in atto primo, confesso di non intenderla affatto. Dalla sola facoltà attiva segue non l'azione, ma solamente la possibilità dell'azione: e dalla forza costituita in atto primo similmente non segue l'azione, ma solamente la possibilità dell'azione: in che cosa dunque differisce la facoltà attiva dalla forza costituita in atto primo? Io non vi vedo alcuna differenza.

Ma si dirà forse: la forza costituita in atto primo è ciò da cui segue la facoltà attiva. Ma il metafisico citato aveva scritto, nel paragrafo antecedente a quello che ho citato, quanto segue: « Agendi potentia aliud non est quam possibilitas actionis concipienda atque intelligenda per ea, » quæ in ente insunt; quatenus vero ens pati potest, » eatenus et facultas passiva, seu potentia patiendi committitur; quæ rursus nihil est aliud, quam possibilitas passionis concipienda per ea quæ in ente insunt. Sic anima » habet facultatem volendi, ignis urendi, lapsus ut calefiat. »

(1) *Ontol., sect. III, cap. III, § CXXXI. Corollar., 1, c. 2.*

Ma non moltiplichiamo realtà chimeriche. Le facoltà tanto attive che passive dell'essere, non sono che l'essere stesso. Per poter dire che un essere ha una facoltà attiva, è necessario supporre una certa realtà incognita, che sia l'essere stesso; e per poter concepire che egli abbia una potenza passiva si deve pure concepire una realtà incognita che sia l'essere stesso. Le diverse facoltà attive, che concepiamo nel nostro spirito, non sono certamente tanti agenti diversi: esse non sono che lo spirito stesso, considerato relativamente ad una determinata specie di modificazioni, che avvengono in lui e che egli produce. Quando non produce queste modificazioni, egli non esercita le sue facoltà attive; quando le produce, si dice che le facoltà attive sono in esercizio.

Similmente vi deve essere qualche cosa in un soggetto, che lo renda suscettibile di ricevere da un agente esterno alcune date modificazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura o essenza del soggetto: a questa essenza del soggetto, considerata come suscettibile di ricevere una determinata specie di modificazioni, si dà il nome di *potenza passiva* o di *facoltà passiva*.

Io non vedo dunque in che cosa la facoltà attiva sia diversa dalla forza considerata in atto primo. Ma questa forza è essa distinta dalla sostanza che opera, dall'agente?

L'abate Genovesi insegna su questo oggetto quanto segue: « *Vis, potentia, facultas, aut substantia sunt, aut sunt attributa substantiae, seu subjecti alicujus primi. Quocirca data potentia, vi, facultate, existat ejus primum subjectum, necessum est.*

» *Actio est aut attributum potentiae, aut effectus, itaque ut potentia esso nequit sine substantia, cujus est potentia, atque proinde intrinsecus ab illa pendet; ita actio sine potentia, atque adeo sine substantia concipi non potest.*

» *In iis entibus quibus haec rerum universitas conflata est, neque actio, neque potentia proprie substantia dici posse videntur; quippe sunt substantiae, seu subjecti alicujus, aut attributa, aut effectus (1). »*

(1) *Metafisica latina, I. par., cap., XIII. prop. CLXXIII, CLXXIV, CLXXV.*

L' autore insegna esser necessario di riguardare la forza, la potenza, la facoltà, o come una sostanza, o come un attributo della sostanza. Ciò non ammette alcun dubbio. Egli soggiunge inoltre che queste cose, cioè la forza, la potenza, la facoltà, che egli sembra riguardare come una stessa cosa, non sembrano esser sostanza; ma non adduce alcuna ragione di questa ultima proposizione. In conseguenza essa non è provata, ma gratuita.

L' azione appartiene all' agente, ed è un modo dell' agente; l' agente dunque è il soggetto d'inerenza dell' azione; esso, in conseguenza, è una sostanza. La causa efficiente è un agente, ogni causa è dunque sostanza. Ora se la forza è il principio dell' azione, o ciò che agisce, e produce qualche cosa, la forza è una sostanza: quindi alcuni filosofi han definito la sostanza, per una forza capace di agire e resistere.

L' iguoranza delle essenze reali degli esseri, unita alla curiosità naturale all' uomo, fa sì che i filosofi non trovano un limite alle loro quistioni. La sostanza, sebbene abbia diverse modificazioni successive, rimane invariabilmente la stessa. Vi ha dunque nella sostanza qualche cosa di costante, e cose passaggere, che incominciano in essa, e cessano in seguito. Ora, si può domandare: questa cosa costante è essa la sola esistenza sussistente, oppure un insieme dell' esistenza sussistente e dell' esistenza inerente? Il padre Buffier risponde così a questa quistione: si domanda, se una sostanza e la sua modificazione possano scambievolmente essere l'una senza l'altra. Se la modificazione non entra affatto nella natura della cosa, e che essa non le è essenziale, questa sostanza può stare senza la sua modificazione. Così un globo, modificato attualmente dal moto, può trovarsi e si troverà ben presto senza moto; perchè il globo è costituito essenzialmente globo e riguardato per tale indipendentemente dal moto: ciò che si può chiamare *modificazione accidentale o accidente*. Se al contrario la modificazione che io ho nel pensiero fa parte di ciò che è essenziale alla cosa, una tal cosa non potrebbe essere senza questa modificazione: così il fuoco non potrebbe essere senza la modificazione del moto; perchè essenzialmente nel suo stato naturale il fuoco non consiste che in parti di materia in moto; e queste modificazioni possono chiamarsi

A me pare esser possibile, che ciò che vi è di costante nelle cose sia la sola esistenza sussistente. L'equivoco mi sembra nascere da ciò, che si effettua l'universale; si crede che una sostanza particolare debba constare di due elementi, cioè della sostanza in genere e di un qualche attributo, che determina la sostanza generale a questa particolar sostanza. Ma se l'universale non ha esistenza prima dell'operazione dell'intelletto, e non esiste che nel solo intelletto, una sostanza particolare, può esser particolare, senza supporre una qualche entità chiamata attributo, che la determina ad esser tale.

Tutte queste considerazioni mi danno il diritto di concludere, che badando al costante specifico dell'anima umana, essa può chiamarsi: *Una forza pensante*; intendendo per pensiero qualunque modificazione dell'anima, di cui noi abbiamo coscienza.

Ma questa definizione non ci fa conoscere la sostanza dell'anima in sè stessa: essa ci dice solamente che le modificazioni di cui abbiamo coscienza appartengono ad un soggetto, senza farci conoscere determinatamente qual sia questo soggetto. Se noi lo conoscessimo in sè stesso, sapremmo come esso modifica sè stesso, ed è affetto dagli oggetti esterni. Possiamo e dobbiamo dunque dire, che noi non conosciamo l'essenza dell'anima; poichè il saper solamente che un dato effetto ha una causa, non è certamente avere una nozione determinata di questa causa, ed il sapere che una data modificazione è inerente in un soggetto, non è avere una nozione determinata di questo soggetto. Noi non concepiamo l'anima umana in sè stessa, che sotto la nozione generale e vaga di sostanza e di causa.

I cartesiani non son contenti di questa nozione indeterminata dell'anima in sè stessa; essi vogliono darcene una nozione determinata: ascoltiamo un cartesiano celebre: « Dopo aver riconosciuto che io sono, e che esisto, potrò facilmente conoscere ciò che sono e quale è la mia natura per mezzo di questa analisi. Il dubbio e la certezza son proprietà che io conosco in me: le proprietà non possono esistere nè esser concepite fuori del

(1) *Trattato delle prime verità*, 2 part., capit. XXII.

soggetto di cui esse sono proprietà; il dubbio e la certezza non possono esistere, nè esser concepite fuori del pensiero; il pensiero è dunque il soggetto del dubbio e della certezza. Ora, io sono eziandio il soggetto del dubbio e della certezza; perchè io stesso son colui che dubita di tutte le cose, e che son assicurato della mia: *Io sono dunque un pensiero*, il quale è il soggetto del dubbio e della certezza, e ciò è quello che io cercava.

« Intanto io temo ancora di definirmi male, quando dico che sono un pensiero che ha la proprietà di dubitare e di aver certezza; perchè quale apparenza avvi che la mia natura, la quale deve essere una cosa fissa e permanente, consista nel pensiero, poichè io so per esperienza che i miei pensieri sono in un flusso continuo, che io non penso mai alla stessa cosa due momenti di seguito? Ma quando considero la difficoltà più d'avvicino, io concepisco facilmente che essa viene dall'essere il vocabolo di pensiero equivoco, e che io me ne servo indifferentemente per significare il pensiero, che costituisce la mia natura, e per designare le differenti maniere di essere di questo pensiero; il che è un errore estremo, perchè vi è questa differenza fra il pensiero che costituisce la mia natura, ed i pensieri i quali non ne sono che maniere di essere; che il primo è un pensiero fisso e permanente, e che gli altri sono pensieri che cambiano e son passeggeri. Per tal ragione per dare un'idea esatta della mia natura, io dirò: *Io sono un pensiero, il quale esiste in sé stesso, ed il quale è il soggetto di tutte le mie maniere di pensare.*

« Io dico, 1. *che sono un pensiero*, per indicare ciò che il pensiero, il quale costituisce la mia natura, ha di comune col pensiero in generale, il quale comprende sotto di sè tutte le maniere particolari di pensare; ed io aggiungo, *che esso esiste in sé stesso, e che è il soggetto di differenti maniere di pensare*, per designare ciò che questo pensiero ha di particolare, che lo distingue dal pensiero in generale, il quale non esiste che nell'intendimento di colui che lo concepisce, come tutte le altre nature universali (1). »

Io non trovo convincente l'argomento del citato me-

(1) *Regis, methaphysique, I par., cop. 2.*

tafisico : egli ragiona a questo modo : *Il dubbio e la certezza non possono esser concepiti fuori del pensiero ; il pensiero è dunque il soggetto del dubbio e della certezza.* Questo argomento, io dico, non è concludente : il dubbio e la certezza non possono concepirsi, che come specie di pensiero : ciò è evidente, ma ciò non è lo stesso del dire che il dubbio e la certezza sieno pensieri inerenti ad un altro pensiero, ma mi direte : ciò che non pensa non dubita, nè è certo di alcuna cosa, io ne convengo, perchè chi toglie il genere toglie anche la specie ; ma queste due proposizioni : *ciò che dubita pensa*, non è identica con questa : *il dubbio esiste o è inerente in un pensiero.* Il dubbio e la certezza sono modi di pensare, ed i modi esistono in un soggetto ; ma la natura di questo soggetto in sè stessa considerata ci è ignota.

LEZIONE LXX.

SI PROVA CHE L'ANIMA PENSA SEMPRE.

L' anima umana è dunque una forza pensante , cioè capace di essere affetta da sensazioni e di operare su queste sensazioni. Ma uno stato dell'anima, in cui essa sia priva di qualunque sentimento e di qualunque pensiero, è esso possibile ?

Alcuni filosofi, cioè i cartesiani ed i leibniziani, credono di no ; ma si appoggiano sopra diversi principii. I cartesiani riponendo l'essenza dell'anima nel pensiero attuale, debbono necessariamente insegnare che l'anima pensa sempre ; ed abbiamo veduto che Regis definisce l'anima per un pensiero costante, che è il soggetto dei pensieri passeggeri. I leibniziani riponendo l'essenza dell'anima nella forza rappresentativa dell'universo debbono ugualmente insegnare che l'anima pensa sempre ; poichè, posta la forza, che è il principio dell'azione, si deve porre l'azione, se non vi è alcun impedimento ; e siccome negano qualunque influenza esterna nell'anima, perciò non ammettono alcun impedimento che arresti il corso delle percezioni dell'anima ; l'anima, in conseguenza, secondo i leibniziani, è continuamente in istato di percezione. Inoltre, secondo gli stessi filosofi, il ca-

rattere della sostanza è l'azione: perciò qualunque sostanza essendo sempre attiva, l'anima deve continuamente essere in istato di percezione.

Locke ha pensato che l'anima in un sonno profondo era priva di qualunque sentimento e di qualunque percezione.

Io non posso concepir l'anima nello stato di privazione di qualunque sentimento e percezione, ed insieme nello stato di vita: io anche inclino a credere con Leibnizio, che il carattere della sostanza sia una certa attività; son perciò di parere esser l'anima dotata di una perenne percezione. Nel sonno il più profondo io non vedo che manchi alcuna condizione all'anima, per avere sensazioni, fantasmi, e la coscienza insieme di tali sue modificazioni: essa è unita al corpo, il quale è anche in contatto con corpi esterni, contatto che nello stato di veglia produce sempre sensazioni: nulla dunque manca all'anima, perchè si possa supporre in istato di percezione; e perciò mi sembra potersi stabilire, che il sentimento del *me* sensitivo di *un fuor di me* sia incessantemente in noi.

Mi piace di rapportare la prova, che l'abate Genovesi adduce della perenne percezione dell'anima.

« *Mens humana, quoad vivit, perenni perceptione prædita sit, necesse est, si ex postulato primo (ex ideis quas naturaliter habemus) philosophemur.*

« *Mens humana est substantia a corpore distincta et diversa, ejusque attributa essentialia ab attributis corporis essentialibus distincta sunt et diversa: ergo et vita mentis quoad ea vivit, diversa esse debet ab ea, quæ corpori vulgo tribuitur, aut quæ corporis esse propria possit, nempe agitatione aut energia corporearum partium. Jam posita est omnis vita in actione quacunque, quæ sit perennis, quoad vita durat, quemadmodum per se est perspicuum; ita plantam, ignem, atque alia tandiu vivere dicimus, quoad actione aliqua vitali agitantur: actio ergo, quo mens vivit, perennis esse debet, quoad vivit. Ea vero actio aut corporea motio est, aut cogitatio; neque enim alius alterius actionis ideam habemus: motio esse non potest (ex superioribus): cogitatio ergo est: perenni ergo cogitatione mens prædita est, quoad vivit; idest ex natura men-*

- tis incorporea simplici ac per se constante sequitur ne-
- cessario ut semper cogitet; ut si non semper cogitet,
- substantia esse non posse videatur incorporea, simplex,
- et per se constans' (1). »

Questo argomento mi sembra giusto: come concepire che una sostanza incorporea, vivente, sensitiva ed intelligente, sia ridotta, rimanendo ancora in vita, cioè continuando ad esistere, in uno stato di privazione totale di sentimento e di percezione? Convengo che s' incontrano difficoltà in questa quistione non lievi; ma credo che non sieno tante da costringerci ad abbracciare l'opinione di Locke.

Ma ascoltiamo Locke stesso. « Io non saprei concepire, » egli dice, « esser più necessario all'anima di *pensar sempre*, che al corpo di *esser sempre in moto*; la percezione delle idee essendo all'anima, come io credo, ciò che il moto è al corpo, cioè una delle sue operazioni, e non già ciò che ne costituisce l'essenza. Da ciò segue, che sebbene il pensiero sia riguardato come l'azione più propria all'anima, nondimeno non è necessario di supporre, che l'anima pensi sempre, e che essa sia sempre in azione (2). »

Il paragone del corpo coll'anima, a cui lo stesso Locke ricorre, è contro di lui. Abbiain osservato, parlando contro il materialismo, che il moto è perenne nella natura, e che la quiete in cui si mostrano i corpi non è che relativa ed apparente; se dunque tutte le materiali sostanze sono in moto, l'analogia ci porta a credere, che l'anima, sostanza incorporea, non cessi di essere in atto; e che perciò ella sia sempre in istato di sentimento o di percezione. Se nel tempo, in cui ci è permesso di osserrar l'anima, cioè nello stato di veglia, essa è sempre in istato di sentimento e di percezione, l'analogia ci obbliga di pensare che un tale stato sia essenziale all'anima.

Locke adotta alla cieca la massima degli stessi cartesiani, che egli intende di qui combattere, cioè, che una sostanza possa essere senza alcuna azione. Ma una sostanza incapace di agire e di resistere mi sembra un bel nul-

(1) *Metaf. lat., par. III, prop. XIII.*

(2) *Intendimento umano, lib. II, cap. I, § 40 e seguenti.*

la. Noi non conosciamo le cose, che per l'azione: conosciamo i corpi, in quanto essi agiscono su di noi; conosciamo l'anima nostra, per l'azione del pensiero su di noi stessi. La stessa estensione corporea non può da noi concepirsi, senza che si concepisca la coerenza delle sue parti solide; e questa coerenza deve necessariamente esser l'effetto di qualche azione.

« Noi sappiamo (segue a dir Locke) certamente per esperienza, che pensiamo alcune volte: da ciò tiriamo questa conclusione infallibile, che vi è in noi qualche cosa che ha la potenza di pensare. Ma riguardo al sapere, se questa sostanza pensa continuamente o no, è una cosa di cui non possiamo assicurarcene, che intanto che l'esperienza ce ne istruisce. Perchè dire, essere il pensare attualmente una proprietà essenziale all'anima è porre visibilmente ciò che è in quistione, senza darne alcuna prova »

Locke ragiona male. L'esperienza, la quale c'insegna che noi pensiamo sempre nello stato di veglia, ci obbliga a concludere che l'anima è una forza pensante, non già solamente che essa ha la nuda potenza di pensare, senza alcun atto; se nello stato di veglia non ci è possibile astenerci dal pensare, segue che vi è in noi una forza pensante, e noi abbiamo provato che questa forza pensante è l'anima stessa. Ora, se l'anima è una forza, essa deve essere sempre in esercizio, togliere ogni atto a questa forza sembra che sia lo stesso che annientarla. Anche quando qualche cosa impedisce l'esercizio di una forza, la forza non cessa di operare: un globo di piombo, per cagion di esempio, posto su di un tavolino orizzontale, gravita incessantemente. Convengo, che l'argomento cartesiano, per provare il perenne pensiero dell'anima, è una petizion di principio; ma dico, che sebbene io ignori l'essenza dell'anima, so nondimeno che essa è una forza pensante, e che il pensiero è un modo costante dell'esser suo.

Locke continua a ragionar così: « Non è facile concepire che una cosa possa pensare, e non sentire che essa pensa. Che se l'anima pensa in un uomo che dorme, senza averne una percezione attuale, io domando, se nel mentre che pensa di questa maniera, essa prova piacere o dolore, se essa è capace di felicità o di mise-

ria? Per l'uomo io son sicuro, che egli non ne è più capace in questo tempo, di quel che è il letto o la terra, ove è coricato. Perchè esser felice o infelice, senza averne alcun sentimento, è una cosa che mi sembra impossibile. »

Io convengo che l'anima non può pensare senza averne la coscienza, e che essa ha coscienza di tutte le sensazioni e percezioni che sono in lei; ma non bisogna confondere la coscienza coll'attenzione: la coscienza è involontaria, l'attenzione è volontaria: la coscienza non ha alcun legame colla memoria; l'attenzione è una condizione indispensabile per la memoria; l'anima può dunque avere percezioni nel sonno, delle quali ha coscienza; ma perchè non vi presta la menoma attenzione, le obblia il momento susseguente a quello in cui le ha avute. Questo legame dell'attenzione colla memoria sarà più ampiamente stabilito appresso.

Che cosa poi è il distinguere che fa Locke fra il sentimento dell'anima e quello dell'uomo, in quanto l'uomo, è composto di anima e di corpo? È forse il sentimento dell'uomo qualcosa di più, che il sentimento dell'anima congiunta al suo corpo? Forse chi difende l'anima aver pensieri, quando noi dormiamo, insegna che essa in questo tempo sia separata dal corpo suo? Niuno sostiene contro Locke una tal cosa: se quando il sonno ci ha presi l'anima pensa, convien dire che pensa anche l'uomo. E siccome l'anima non può pensare senza sentir di pensare, così se l'uomo pensa durante il sonno, perchè l'anima sua pensa, l'uomo eziandio in quel tempo sente di pensare.

Locke adduce un altro argomento contro il perenne pensiero dell'anima, ed è che un uomo nel sonno pensa senza saperlo, un uomo che dorme, e che in seguito si sveglia, sono due persone: ecco le sue parole: « Se si dice esser possibile, che mentre il corpo è oppresso da sonno, l'anima ha i suoi pensieri, i suoi sentimenti, i suoi piaceri, e le sue pene, separatamente, ed in se stessa, senza che l'uomo se ne accorga e ne prenda alcuna parte, è certo, che Socrate che dorme, e Socrate svegliato non è la stessa persona, e che l'anima di Socrate allorchè dorme, e Socrate che è un uomo composto di corpo e di anima allorchè è svegliato, sono due

persone; perchè Socrate svegliato non ha alcuna conoscenza della felicità o della miseria dell'anima sua, la quale vi partecipa tutta sola mentre egli dorme, del quale stato non si accorge affatto, e non vi prende maggior parte che alla felicità o alla miseria di un uomo, il quale è alle Indie, e che gli è assolutamente incognito. Perchè se noi separiamo dalle nostre azioni e dalle nostre sensazioni, e principalmente dal piacere e dal dolore, il sentimento interiore che ne abbiamo, e l'interesse che l'accompagna, sarà difficile sapere ciò che fa *la stessa persona* ».

Locke continua a giudicare sulla puerile distinzione del pensiero dell'anima, e del pensiero dell'uomo: egli suppone falsamente, che i suoi avversari attribuendo il pensiero all'anima mentre ella dorme, lo negano in questo tempo all'uomo, e che attribuendo il pensiero all'uomo svegliato non l'attribuiscono all'anima, ma all'uomo. Si può pensare una stravaganza maggiore di questa? non si potrebbe forse dire, che Locke dormiva, quando scriveva sulla quistione che ci occupa?

Ma facciamo un'osservazione intorno alla sua definizione dell'identità di persona. Se perchè Socrate svegliato niente sa di ciò che l'anima sua ha pensato in tempo di sonno, dovesse essere una persona differente di Socrate che dorme, niun uomo sarebbe mai la stessa persona, perchè non mai avviene che di tutti i suoi pensieri passati si ricordi. Oltracciò dico a Locke, coll'autore italiano dell'istoria critica delle opinioni filosofiche intorno all'anima « che se l'anima, com'egli insegna, in tempo di profondo sonno non pensa, e se l'identità di persona consiste nell'identità di coscienza, nè l'uomo, nè l'anima sola sarà in quel tempo una persona. Ma è forse un bel pensiero il credere, che noi per gran tempo della nostra vita non siamo in alcuna maniera persona? (1). »

Nella lezione XXV ho confutato la dottrina di Locke sull'identità personale: ho mostrato che questa è oggettiva, e consiste nell'identità sostanziale dell'esser nostro; che essa è l'oggetto della memoria; e non consiste nella sola memoria; e che perciò l'oblio di alcuni pensieri non impedisce che questi pensieri non sieno nostri; e l'ob-

(1) *Tomo III, cap. I.*

blio di uno stato che fu nostro, non fa sì che la persona di quello stato sia diversa dalla persona nostra.

Locke continua così: « Pensar sovente e non conservare un sol momento la rimembranza di ciò che si pensa, è un pensare di una maniera molto inutile. L'anima in questo stato non è che molto poco o niente affatto al di sopra della condizione di uno specchio, che ricevendo costantemente diverse immagini o idee, non ne ritiene alcuna. Queste immagini, svanendo e scomparendo, senza che ne resti alcuna traccia, lo specchio non ne diviene più perfetto, come l'anima non diviene più perfetta pel mezzo di queste sorti di pensieri di cui ella non saprebbe conservar la rimembranza per un solo istante. La natura nulla fa invano, o per fini poco considerabili; ed è difficile concepire, che il nostro divino creatore, la cui sapienza è infinita, ci abbia dato la facoltà di pensare, la quale è sì ammirabile, e che si avvicina il più all'eccellenza di questo essere incomprendibile, per essere impiegata di una maniera sì inutile, la quarta parte del tempo per lo meno in cui essa è in azione, in modo che essa pensi costantemente durante questo tempo, senza ricordarsi di alcuno de' suoi pensieri, senza ritrarne alcun vantaggio per sè stessa o per gli altri, e senza essere perciò di alcuna utilità a chiechessia in questo mondo. »

Questo argomento di Locke contro il perenne pensiero dell'anima è di niun valore, come gli altri dallo stesso filosofo addotti. È certo, che dormendo abbiamo alcune volte pensieri; i nostri sogni ne sono una prova incontrastabile; ora, quale utilità possiamo noi scorgere in tanti sogni stravaganti, e dei quali ben presto ci dimentichiamo? Inoltre non dimentichiamo noi, il momento appresso in cui gli abbiamo avuti, tanti pensieri nella veglia? Dal non vedere alcuna utilità in siffatti pensieri, si potrebbe forse inferire la loro non esistenza?

Seguiamo ad esaminare gli altri argomenti di Locke contro il perenne pensiero dell'anima. Se l'anima, egli dice, pensa sempre, ella deve pensare prima di essere unita al corpo; e però deve avere idee, le quali non vengano nè per sensazione, nè per riflessione, che sono le due sole sorgenti di tutte le nostre idee: « lo vorrei (egli dice) che coloro i quali assicurano con tanta con-

fidenza, che l'anima pensa attualmente sempre, ci dicesero quali sono le idee che si trovano nell'anima di un bambino, prima che essa sia unita al corpo, o giustamente nel tempo della sua unione, avanti di avere ricevuto alcuna idea per via di sensazione. Se l'anima ha idee da sè stessa, che non le vengono nè per sensazione, nè per riflessione, come ciò deve essere, supposto che ella pensi prima di avere ricevuto impressioni per mezzo del corpo, è una cosa molto strana che essa, immersa in queste meditazioni particolari, non possa mai ritenere alcuna nel momento in cui essa cessa di averle per la cessazione del sopore del corpo. »

È molto facile il rispondere a questo debole argomento. Un bambino non è bambino prima di avere un corpo; e per conseguenza tosto che egli ha un'anima, è attualmente unita al suo corpo; e perciò si può rispondere a Locke; che l'anima comincia a pensare nel tempo della sua unione col corpo, e che essa riceve idee per mezzo della sensazione. Dal concedere all'anima un perenne pensare, non segue in alcun modo che l'anima abbia avuto idee prima di essere unita al corpo; poichè ella potrebbe aver cominciato ad esistere esattamente nello stesso istante in cui è stata unita al corpo. Locke dunque combatte l'opinione de' suoi avversari, senza bene intenderla.

Locke finalmente ci dice: Questa proposizione, *l'anima pensa sempre*, non è una proposizione evidente per sè stessa; essa non può esser provata che per mezzo dell'esperienza, e questa, per la proposizione enunciata, ci manca.

Rispondo primieramente, che questo argomento, se fosse valevole, proverebbe non già che l'anima pensa sempre, ma che noi ignoriamo se essa pensa sempre. Rispondo in secondo luogo, che le prove per mezzo dell'esperienza si fanno o immediatamente o mediatamente: mediatamente, per cagion di esempio noi assicuriamo sull'esperienza, che il sole dimani sorgerà sul nostro orizzonte. Tutte le deduzioni di analogia son appoggiate mediatamente sull'esperienza; poichè si conclude da' fatti osservati a' fatti non osservati.

Locke conviene, che l'anima pensa sempre in istato di veglia; egli dice dunque ammettere nell'anima un ultimo pensiero allorchè essa è sorpresa dal sonno; ora uiuno

potrà dire certamente qual fu l'ultimo pensiero da cui fu affetta l'anima sua, quando egli fu sorpreso dal sonno; da questa mancanza di esperienza immediata si può forse concludere la non esistenza di un pensiero immediatamente contiguo allo stato di sonno?

Noi abbiamo ragionato sull'esperienza dicendo in primo luogo: L'anima è una forza pensante, la quale si sperimenta nello stato di veglia in continuo esercizio. A questa forza pensante non mancano, nello stato di sonno, gli oggetti de' suoi pensieri: l'anima è presente a sè stessa, essa è unita al suo corpo; questo è in contatto ed in azione reciproca co' corpi esterni; non manca dunque all'anima nello stato di sonno la condizione per pensare.

Inoltre l'esperienza c'insegna, che tutta la natura materiale è in un continuo moto, e che le forze meccaniche sono continuamente in esercizio; l'analogia c'induce a dir lo stesso dell'anima.

Finalmente dico, che essendo l'anima una forza ~~capo-~~potenza come si voglia dire, e non potendo esistere un essere indeterminato, l'anima o la forza pensante non può esistere senza modificazioni; l'esperienza c'insegna, che tutte le modificazioni dell'anima sono pensieri, la forza pensante dell'anima, ossia l'anima, non potendo esistere senza modificazioni; e non potendo queste modificazioni essere altra cosa che pensieri, l'anima non può mai esser priva del pensiero. Ella, in conseguenza, pensa sempre. Questo argomento mi sembra evidente e decisivo.

LEZIONE LXXI.

SUL COMMERCIO DELL'ANIMA COL CORPO.

L'anima umana è uno spirito unito ad un corpo organico, che essa regge e governa.

L'unione dell'anima col corpo consiste in un'armonia o corrispondenza fra alcuni moti del corpo ed alcuni pensieri dell'anima. In forza di questa unione, in seguito di alcuni moti che avvengono negli organi sensorii del nostro corpo, accadono le corrispondenti sensazioni nell'anima. Così allorchè la mia mano, nel suo stato naturale, tocca

un globo di ferro, accade nell'anima la sensazione di resistenza o di solidità; e se questo globo è stato alquanto esposto al fuoco, accade ancora nell'anima la sensazione di caldo. Allorquando la luce, rimbalzata dal corpo luminoso o illuminato, produce un moto nell'organo sano dell'occhio, il qual moto si trasmette al cervello, accadono nell'anima le sensazioni de' colori e la visione degli oggetti visibili. Ad alcuni moti del nostro corpo corrispondono dunque alcune sensazioni nell'anima. Similmente, quando io voglio muovere il mio braccio, il quale è nello stato di sanità e nella sua naturale costituzione, il mio braccio si muoverà; ad alcuni voleri dell'anima corrispondono dunque alcuni moti del corpo.

Ma non solamente ad alcuni voleri dell'anima corrispondono alcuni moti del corpo; ma eziandio ad alcuni pensieri involontari dell'anima corrispondono alcuni moti nel corpo; così alle passioni di timore, d'ira, di commiserazione, ed a tutti i forti dolori dell'animo corrispondono nel corpo moti involontari, i quali si manifestano col cambiamento del colore nel volto, col tremore nelle membra, e con altri segni esterni.

Perciò fa d'uopo distinguere nel corpo tre specie di moti: *moti meccanici*, i quali sono indipendenti dall'anima; tali sono i moti necessari alla vita; *moti involontari dipendenti da' pensieri dell'anima*; e *moti volontari*, i quali sono immediatamente voluti dall'anima. Similmente i pensieri dell'anima alcuni sono *passioni*; tali sono le sensazioni, le quali dipendono immediatamente da' moti prodotti nel nostro corpo; altri sono prodotti dalla sola attività dell'animo, tali sono i voleri e gli atti dell'intelletto.

L'anima dunque dipende dal corpo riguardo alle sensazioni; queste variano, secondo varia lo stato degli organi sensorii; perciò si trova una varietà fra le sensazioni dei diversi individui del genere umano, per la diversa costituzione de' loro sensi: si trova pure una varietà fra le sensazioni nello stesso individuo: le sensazioni di un uomo sano non sono le stesse delle sensazioni dell'uomo ammalato; le sensazioni del giovane non sono le stesse delle sensazioni del vecchio.

La mancanza di un organo o la sua disorganizzazione, o lesione essenziale, priva l'anima delle sensazioni cor-

rispondenti: così un cieco non può avere le sensazioni de' colori; un sordo non può aver quelle dei suoni. L'anima dunque è nella dipendenza del corpo, tanto per l'esistenza delle sue sensazioni, chè per la natura delle stesse. Non dipende da lei, per cagion di esempio, nei forti calori estivi l'essere in certe circostanze affetta o il non esserlo dalla sensazione di calore; nè negli intensi freddi dell'inverno l'essere in certe circostanze o il non essere affetta dalla sensazione di freddo. Non dipende da lei, bevendo un dato medicamento, di evitare la sensazione di amarezza che questo le produce. Posta dunque l'azione degli oggetti esterni su certi organi sensorii, la sensazione è necessaria ed indipendente all'anima.

Ma ciò nondimeno non impedisce, che l'anima eserciti l'impero sul suo corpo. Per poter nascere alcune date sensazioni è necessaria l'azione degli oggetti sensibili su certi organi sensorii del proprio corpo; ora, l'anima può esporre oppure sottrarre i proprii sensi all'azione dei corpi esterni; e quindi procurarsi o privarsi di alcune date sensazioni. L'esperienza dunque c'insegna, che l'anima, volendo far nascere in sè alcune date sensazioni, può, producendo certi moti volontari nel proprio corpo, esporre questo all'azione degli oggetti esterni, idonea a farle nascere. Così, se voglio far nascere la visione del mare, mi condurrò in un luogo ove il mare può mandare ai miei occhi i raggi luminosi che esso riflette, e dirigerò da un tal luogo i miei sguardi al mare.

Se voglio vedere il cielo stellato, mi condurrò in una notte serena all'aria aperta, e rivolgerò i miei sguardi alla volta del cielo. Similmente, allora che prevedo dover nascere certe date sensazioni, stando il mio corpo in certe date posizioni, dalle quali posso con moti volontari toglierlo e non lo tolgo, queste sensazioni sono a tal riguardo dipendenti dalla volontà. Così se entrando in un tempio mi accorgo che un predicatore sale sul pergamo per fare un discorso, dipendendo dalla mia volontà il rimanere nel tempio o l'uscirne, se vi rimango, tutte le sensazioni di suono, che nascono nell'anima mia dal discorso pronunziato dal sacro oratore, possono a tal riguardo considerarsi come volontarie; poichè io potevo togliere il mio corpo all'azione propria a produrmi certe date sensazioni, e non l'ho fatto.

Inoltre, quando una moltitudine di sensazioni nasce nell'anima nostra, può avvenire o che alcune sieno più vive delle altre, o che tutte sieno uguali; nell'una o nell'altra supposizione l'anima può esercitare la sua influenza sul grado delle sensazioni, rendendo più languide o le sensazioni più vive, o quelle ugualmente vive delle altre; e ciò può eseguirlo dirigendo la propria attenzione ad altri oggetti. Allora che si dirige l'attenzione ad alcuni oggetti, la coscienza della percezione di questi si rende più viva della coscienza della percezione degli altri; e ciò può avvenire sia rimanendo la stessa la coscienza di quelle sensazioni all'oggetto delle quali non si attende, e rendendosi più viva quella delle altre a cui si attende; sia divenendo insieme e più languida la coscienza delle prime, e più viva o intensa quella delle seconde. Mi trovo in una gran società, in una gran galleria: qual moltitudine di sensazioni ha luogo in me! io posso renderne alcune troppo languide, o attendendo ad altre sensazione oppure ad una serie di fantasmi, che ha luogo nell'anima mia.

Non ostante dunque la dipendenza in cui l'anima si trova dal corpo, riguardo alle sensazioni, essa esercita il suo impero sul corpo medesimo.

L'anima nostra dipende riguardo alle sue sensazioni dai corpi, ma essa vi dipende in un modo diverso. Fra i corpi da' quali è circondata, e che influiscono nelle sue sensazioni, ve ne è uno che essa riguarda *suo*, ed è quello a cui essa è intimamente unita; tutti gli altri corpi sono esterni per lei. Fa d'uopo sviluppare questa distinzione.

Se colla mano destra calda toccate la mano sinistra fredda, voi sentirete lo stesso *me* nella mano destra e nella mano sinistra: voi sentite che l'*io*, il quale sente il caldo nella mano destra, è lo stesso *io*, che sente il freddo nella sinistra; l'*io* vi sembra dunque esistere tanto nella mano destra, che nella sinistra. Ma se con una delle vostre due mani toccate, per esempio, un globo di ferro, voi sentirete l'*io* nella mano, ma non lo sentirete nel globo, esso non vi sembra dunque esistere nel globo, e questo globo sembra estraneo al *me*: il contatto delle due mani vi dà due sensazioni, il contatto del globo ve ne dà una. Se il globo è più freddo della mano, voi sentite una co-

sa fredda per mezzo della mano calda; ma non sentite la mano calda per mezzo del globo freddo, come sentivate la mano calda per mezzo della mano fredda. L'*io* riguarda dunque come parti del corpo suo tanto la mano destra che la sinistra, poichè egli ha il sentimento di sentire tanto nell'una che nell'altra; ed egli riguarderà come *corpo esterno* il globo di ferro, perchè ha il sentimento di sentire il globo, ma non già di sentire nel globo. L'*io* o l'*anima* riguarda come *suo* quel corpo che egli sente, ed in cui gli sembra eziandio di sentire o di esistere; riguarda come *esterno* quel corpo che egli sente, ma in cui non gli sembra di sentire o di esistere.

Se voi volete che il vostro braccio si mova, il vostro braccio si move immantinenti. Ma se volete che il globo di ferro si mova, questo corpo non si moverà immediatamente di seguito al vostro volere: è necessario che moviate prima la vostra mano verso di esso, e che per mezzo della vostra mano moviate il globo di cui parliamo. L'*anima* riguarda dunque come *suo* quel corpo, in cui essa può produrre immediatamente moti col solo volere: riguarda come *esterno* quel corpo, in cui ella non può produrre *moto* immediatamente col suo volere.

Voi potete allontanarvi dal globo di ferro di cui parliamo, in modo che esso si sottragga alla vostra vista, e non agisca più sui vostri sensi. Ma voi non potete mai allontanarvi da quel corpo che chiamate vostro: vi è impossibile sottrarvi alla sua azione e di non sentirlo. L'*anima* riguarda dunque come *suo* quel corpo che è ad essa incessantemente presente; e riguarda come *esterno* quel corpo che può cessare di esserle presente.

Son questi i tre segni, con cui noi distinguiamo il corpo nostro da' corpi esterni che lo modificano. Noi chiamiamo dunque corpo *nostro* 1.^o Quello che l'*anima* sente, ed in cui eziandio le sembra di sentire e di esistere; quel corpo le cui parti agendo reciprocamente l'una su l'altra producono sensazioni doppie; 2.^o quello che l'*anima* può muovere immediatamente colla sua volontà; 3.^o quello che le è incessantemente presente.

LEZIONE LXXII.

SUL SISTEMA DELL' INFLUSSO FISICO.

Sino a Malebranche il commercio fra l'anima ed il corpo si spiegava per l'azione reciproca del corpo sull'anima, e dell'anima sul corpo; a questa azione reciproca si è dato il nome di *influsso fisico*.

L'azione in generale è un dato primitivo dell'esperienza interna; ma essa è incomprendibile, e deve perciò riporsi fra i fatti primitivi inesplicabili. È certo, per intima coscienza, che l'anima produce in sè i suoi voleri; ma come l'anima produce in sè i suoi voleri? Che cosa è essa mai questa efficienza o causalità dell'anima, con cui hanno origine nell'anima i suoi voleri? Come, in altri vocaboli, l'anima modifica sè stessa?

Un filosofo di buona fede e non dommatista, nè scettico, deve confessare che l'azione o la causalità è un dato dell'esperienza; ma che egli non ne ha una nozione determinata, poichè non comprende il modo onde una sostanza fa esistere qualche cosa.

In fatti se voi fate consistere questa causalità in una azione, vi si domanda che cosa è questa azione? Se rispondete con Wolfio, che l'azione è una modificazione la quale ha la sua ragion sufficiente nel soggetto stesso modificato, nulla spiegate; poichè vi si chiede: che cosa è questa ragion sufficiente? Direte voi che è l'azione dell'agente? E spiegherete l'istesso per l'istesso.

I filosofi non hanno fatto uso della moderazione di cui parliamo: alcuni, perchè la causalità è incomprendibile, ne hanno con Hume negato l'esistenza: altri hanno ammesso la causalità ossia l'azione immanente, ma hanno negato con Leibnizio l'azione transeunte, cioè l'azione reciproca fra le sostanze finite. Il loro argomento è il seguente. Gli accidenti sono inseparabili dalla sostanza a cui sono inerenti, e perciò non possono passare da una sostanza in un'altra: ora, nell'azione reciproca delle sostanze, è necessario che qualche accidente passi dall'agente nel paziente; l'azione reciproca dunque fra le sostanze, concludono questi filosofi, è intrinsecamente impossibile. Così, dicono essi, per supporre che i corpi si muovono scam-

bievolmente, è necessario di porre, che una porzione del moto, il quale esiste nel corpo urtante, passi nel corpo urtato; ora, il moto è un accidente o un modo di essere del corpo; si deve, in conseguenza, per ammettere l'azione reciproca de' corpi, supporre che gli accidenti passino da una sostanza in un'altra: il che è una evidente contraddizione.

Ma questa idea dell'azione reciproca delle sostanze che ce ne danno i filosofi de' quali parliamo è essa giusta? Fa d'uopo distinguere nella causalità l'azione e l'effetto dell'azione, che chiamasi ancora il termine dell'azione. L'azione è un modo dell'agente, e non passa mai dall'agente nel paziente: l'effetto è una cosa distinta dall'azione; e questo effetto non ripugna che esista fuori del soggetto dell'azione; e non può dimostrarsi in alcun modo questa ripugnanza. Se io vedo un effetto, sono obbligato di riferirlo ad una causa; se questo effetto è una modificazione, io son obbligato eziandio di riferirlo ad una sostanza, ad un soggetto; ma non vedo alcuna cosa che mi obblighi a riferirlo allo stesso soggetto che lo produce. Il riguardare dunque come impossibile l'azione reciproca delle sostanze, appoggiando questa impossibilità sul principio, che gli accidenti sono inseparabili dalla sostanza, e perciò non possono passare da una sostanza in un'altra, è un falso argomento.

Nè si dica che l'azione reciproca delle sostanze, ossia l'azione transeunte, è incomprendibile, poichè io rispondo immantinenti, che l'azione immanente, la cui esistenza è incontrastabile, è ugualmente incomprendibile, come ho fatto vedere di sopra nell'esempio de' voleri dell'anima.

Io osservo inoltre, che se si riguarda l'azione transeunte come impossibile, si combatte la creazione, o si cade nello spinosismo. La creazione consiste nella produzione di sostanze distinte dall'essere creatore, e che perciò non sono nè parti nè modi dell'eterna sostanza. Ammettendo la creazione si debbono ammettere effetti esistenti fuor del soggetto dell'azione creatrice; l'azione creatrice è dunque transeunte; se fosse immanente, le cose create dovrebbero riguardarsi come modi dell'eterna sostanza, il che sarebbe per lo appunto lo spinosismo.

Concludiamo che l'azione reciproca fra le sostanze non è impossibile.

Trattando del sistema dell' Influxo fisico , Wolfio ragiona su di una falsa nozione dell' azione reciproca delle sostanze : egli scrive : « Substantia una dicitur physice
 » influere in alteram , si quædam realitas , quæ inerat
 » uni substantiæ , transfertur in alteram , cui ante non
 » inerat. Etenim dum corpus A incurrit in corpus B, quie-
 » scens, et idem ad motum concitat, post conflictum vim
 » minorem habet, quam ante eundem, et ex adverso cor-
 » pus B, quod in quiete vi istiusmodi carebat, post con-
 » flictum aliqua præditum est. Videtur itaque pars quæ-
 » dam vis motricis per conflictum ex corpore A in cor-
 » pus B transfusa, et hæc vis motricis ex uno corpore
 » in alterum transfusio influxus physicus dici solet.

» Hinc corpus nostrum organicum physice influere di-
 » citur in animam, quatenus ex corpore quædam in ani-
 » mam transfertur realitas, quæ cum ante corpori inesset,
 » nunc inest animæ. Et vicissim anima physice influere
 » dicitur in corpus, quando in idem transfert quandam
 » realitatem, quæ ante non inerat.

» Si anima physice influit in corpus; vis quædam ani-
 » mæ transit in corpus, et in eo abit in motricem. Si
 » enim anima in corpus influit physice; ex ea in corpus
 » transit realitas quædam, quæ ante eidem non inerat.
 » Enim vero vis motrix quæ in motu locali deprehendi-
 » tur corporea est, seu talis, quæ in corporibus tanquam
 » compositis locum habet, nec in anima, quæ substantia
 » simplex est, locum habere potest. Quoniam itaque ex
 » anima in corpus ea forma transire nequit qualis in cor-
 » pore deprehenditur; necesse est, ut dum in corpore re-
 » cipitur in motricem abeat.

» Si corpus physice influit in anima; vis quædam mo-
 » trix transit ex corpore in animam, et in eadem tran-
 » sformatur in aliam.

» Etenim si corpus in animam physice influit; ex eo in
 » animam transit realitas quædam, quæ ante eidem non
 » inerat. Quamobrem cum juxta systema influxus physici
 » corpus vi sua producat perceptiones rerum sensibiliū
 » in anima, seu ideas sensuales: idem autem sensuales
 » ideis materialibus coexistent, et hæc quidem in motu
 » quodam in nervo sensorio, cui ab objecto sensibili im-
 » pressus fuerat, ad cerebrum propagato consistent, cui
 » vis motrix adhæret, ipsis evanescentibus, et ipsa evane-

- » scens ; quod ex corpore in animam transfunditur aliud
- » quid esse nequit, nisi hæc ipsa vis motrix. Enimvero
- » vis motrix istiusmodi est, quæ animæ tanquam substan-
- » tiæ simplici parum convenit. Necesse igitur est ut, dum
- » ex corpore in animam transit, in aliam transforme-
- » tur (1). »

Spiegata in tal maniera la reale dipendenza dell'anima dal corpo, e del corpo dall'anima, riesce facile al citato filosofo il provare che noi non abbiamo alcuna idea di questo fisico influsso.

Io non cerco nel momento come gli scolastici hanno spiegato l'influsso fisico fra l'anima ed il corpo. Ma dico, che ponendo la reale dipendenza dell'anima dal corpo, e del corpo dall'anima, non è necesserio porre, che qualche forza motrice, o, per dir meglio, qualche moto passa dal corpo nell'anima, e si trasforma in sensazione; nè che qualche forza dell'anima, o, per dir meglio, qualche volere dell'anima passa dall'anima nel corpo, e si trasforma in moto: no, queste chimere basta presentarle al filosofo saggio acciò egli le rigetti; io intendo solamente di dire, che il corpo è la causa efficiente delle sensazioni nell'anima, e che l'anima è la causa efficiente di alcuni moti del corpo; in questa reciproca azione delle due sostauze niuna realtà passa dall'una nell'altra, nè si trasforma. L'incomprensibilità di questa reciproca azione non è una difficoltà particolare ad essa, ma è l'incomprensibilità generale dell'azione; poichè l'azione in sè stessa, o la causalità, è incomprendibile; e noi dobbiamo limitarci ad ammetterla come un dato ed un fatto primitivo ed inesplicabile. L'essenza della causalità è di far esistere qualche cosa distinta dall'azione che la fa esistere. Se questa cosa è un modo di essere, una modificazione, questa modificazione può essere o inerente allo stesso soggetto dell'azione, o inerente in un soggetto diverso da quello dell'azione stessa; nel primo caso l'azione dicesi immanente, nel secondo dicesi transeunte; ma nell'azione transeunte, non passa alcun accidente dall'agente nel paziente; un tal passaggio è assurdo. Inteso in tal senso il sistema del fisico influsso, non solamente

(1) *Psycholog, rat. sect. III, c. II, § e seguenti.*

non presenta alcuna impossibilità; ma, come vedremo, è appoggiato sulla testimonianza della coscienza.

Gli scolastici pensavano che gli oggetti sensibili mandavano fuori alcune immagini materiali di sè stessi, le quali, giungendo al cervello, erano ricevute dall' intelletto passivo, e per opera dell' intelletto agente erano rese intelligibili. Ora, queste immagini materiali non erano nel cervello che moti; e questi moti stessi passavano nell' anima e si trasformavano in sensazioni. Io non ammetto un tale fisico influxo del corpo nell' anima; ammetto solamente la causalità del corpo nell' anima riguardo alle sensazioni.

Wolfio pone la seguente proposizione: « *Qui explicandi commercii inter animam et corpus intercedentis causa sumit, corpus in animam, ac animam vicissim in corpus agere, modum tamen agendi ignorari, influxionista non est.* »

» Qui enim explicandi commercii animæ cum corpore intercedentis causa sumit corpus et animam in se mutuo agere, modum tamen agendi ignorari, is in dubio relinquit, vel prorsus negat influxum physicum, cum per eundem modus agendi definiatur. Systema igitur influxus physici non defendit, adeoque influxionista non est (1). »

Non disputiamo, di grazia, io dico a Wolfio, di parole. La sensazione nell' anima è certamente un effetto, e voi ne convenite; essa deve dunque avere una causa efficiente, da cui deriva, e voi ne convenite ancora. Qual è questa causa, io vi domando: è l' anima stessa, voi rispondete col vostro Leibnizio: la sensazione esce dall' anima stessa, dalla natura stessa dell' anima senza alcuna influenza esterna: essa esisterebbe ancora tale quale esiste, sebbene niun corpo realmente esistesse. Io nego, senza esitare, questa vostra proposizione: io dico, che l' anima non è la causa efficiente delle sue sensazioni, e che non può esserlo; io dunque non sono armonista, non adotto il sistema che voi adottate, sul commercio dell' anima col corpo.

La causa delle sensazioni, dice Malebranche, non è nè l' anima stessa, nè i corpi sono questa causa; questa cau-

(1) *Loc. cit.*

sa è Dio : egli solo può produrre le sensazioni nell' anima, e modificarla : io nego ugualmente senza esitare la dottrina malebranchiana, ed asserisco che Dio non è la causa efficiente delle sensazioni nell' anima.

Un altro filosofo, Maupertuis, mi dice : la causa efficiente delle sensazioni nell' anima mi è ignota : io non conosco se sia l' anima stessa o Dio, o i corpi esterni ; io nego ugualmente questo scetticismo relativo alla causa delle sensazioni : io asserisco positivamente, che la causa efficiente delle sensazioni è l' azione de' corpi sui nostri sensi ; e se voi mi dite, che il modo di questa azione è incomprendibile, io vi soggiungo, che qualunque azione è incomprendibile ; io dunque non sono armonista, non sono occasionalista, non sono scettico sul commercio dell' anima col corpo, io son dunque influssionista ; ma non son influssionista alla scolastica, io ne convengo ; e dopo questa dichiarazione non deve più fra di noi esservi alcuna controversia.

L' abate Genovesi si mostra inclinato ad ammettere l' influsso fisico ; ma, in qualche parte, nel senso degli scolastici ; e siccome egli non ebbe un' esatta idea dell' azione, perciò cade in vari errori, e si trova imbarazzato da varie difficoltà : è da notarsi, fra le altre, la seguente, che egli si propone contro il fisico influsso :

» Quædam sunt in hac scholarum veterum doctrina, quæ
 » nec ipsos intellexisse scholasticos, si ingenui esse ve-
 » lint, nepotes concedent ; nec philosophorum recentium
 » ullus : veluti qui transfundi ex corpore in animam quid-
 » piam ; et in eo *spiritualizari*, qui ex animo in corpus,
 » atque in hoc *corporalizari* queat, quæ recte vocabula
 » nihili appellat Wolfius ; qui corpus ab incorporea sub-
 » stantia agitari possit : nam reactione id fiat aliqua, an
 » nulla fieri intelligi nequit, quum naturæ corporeæ pro-
 » prium sit reagere in agentia et impellentia : reagere
 » vero in animum corpus minus etiam intelligi potest.
 » Quod si scholastici regerant, eam objectionem spectare
 » omnes corporum vires activas, ipsum quoque deum, si
 » ad illum velut omnis motionis fontem confugiatur ; de
 » viribus creatis annuemus ; sed fatebimur esse ut hæc,
 » ita illud ignotum. Deus vero quum sola voluntate agat
 » omnipotente, quæ animabus creatis convenire nequit,
 » non est huic rei consentaneum exemplum. Non dubito

» quia (si in re tam obscura minus obscura speciem
 » veri ementiri possit) intelligatur facilius a *vi infor-*
 » *mante* agitari corpus aliquod, quam *ab assistente*: sed
 » in re etiam minus obscura tantum superest tenebra-
 » rum, ut qui id negare velit, sit conscientiam dissimu-
 » laturus. Itaque non injuria Wolfius inter qualitates oc-
 » cultas eam doctrinam retulit, et quod lepidum est geo-
 » metrica demonstratione confirmavit (1). »

Il dire cogli scolastici, che alcuni moti del corpo pas-
 sano dal corpo nell'anima ove si *spiritualizzano*, e che
 alcuni modi dell'anima passano dall'anima nel corpo ove
 si *corporalizzano*, non solamente è una proposizione in-
 concepibile, come abbiain osservato di sopra, ma ezian-
 dio assurda. Ma il rigettare l'azione del corpo sull'anima
 e dell'anima sul corpo, sul motivo che essa è incompren-
 sibile ed inesplicabile, è una falsa logica; poichè qualun-
 que azione è inesplicabile ed incomprendibile; nè si può
 escludere la stessa azione divina, del che basta recar qui
 per prova quanto dice lo stesso Genovesi sull'azione crea-
 trice; egli scrive ciò che segue: « Sed et de actione, qua
 » res creantur nimium quam vellem, subtiliter in scho-
 » lis disputatum est, ut ceteris ferme omnibus, in quo
 » scholæ illæ æquo justius fuere curiosæ. Placuit quibu-
 » sdam actionem, qua Deus res creavit, esse deo, *im-*
 » *manentem*, nullo modo *transeuntem*. Creatio, inquit,
 » si actio est transiens, subjectum habet aliquod, in quod
 » transeat, id quod cum creatione pugnat, qua res ita
 » fiunt, ut nullum eis præexistat subjectum. *Hæc*, inquit
 » Suarez, *censetur esse sententia D. Thom. 1. p. q. 45,*
 » *art. 3. eumque ita explicant Cajetanus, aliique Tho-*
 » *mistæ.*

» At B Th. ait oportere omne agens conjungi ei, in quod
 » immediate agit; et sua virtute illud contingere (1. p. 98,
 » art. 1); itaque hoc ut sit, quemadmodum creatio est
 » actio formaliter immanens, ita creaturæ formaliter sint
 » in Deo necesse est, id quod cum tota Dei ac creatu-
 » rarum natura pugnat. Ergo alii docuere, *creationem*
 » *esse aliquid extra Deum, tamen in re non esse aliquid*
 » *distinctum a creaturis, quæ creantur. . . Sed realiter,*
 » *et essentialiter esse ipsas creaturas, quæ creantur. Nem-*

(1) *Metafisica latina, par. III., prop. XXXI.*

» *pe actio ut actio necessario debet esse in suo termino*,
 » quod decretum verissimum pronunciat Suarez. At est
 » procul dubio creatio Dei actio: quumque doceant Scho-
 » læ, *nullam esse actionem dei respectu illius proprie tran-*
 » *scuntem* (Suarez ibidem); creatio est ipsa dei vis im-
 » manens idemque sunt creaturæ, quæ *essentialiter sunt*
 » *creatio*. Sed et hæc cum tota dei et creaturarum na-
 » tura pugnant. Quanto fuerat satius pronunciare rotun-
 » de, quod efficit Max. Tyrius, ad *nutum Dei cuncta pro-*
 » *dire ex nihilo*, quam ea nimia curiositate evadere, unde
 » omnis exitus sit præclusus? Infiniti potens est Dei vo-
 » luntas, proportionalis scilicet Entitati: id mihi clarum
 » est. Itaque satis est velle, ut ea existant, quæ vult (1). »

L'azione divina è dunque incomprendibile, sebbene la sua esistenza sia incontrastabile. L'azione delle creature, sotto qualunque aspetto si consideri, lo è ancora: l'abbiamo veduto nell'azione immanente della volontà. Non si può, in conseguenza, rigettare l'azione reciproca fra l'anima ed il corpo sul motivo della sua incomprendibilità. Lo stesso Genovesi aveva scritto innanzi: « Christia-
 » ni omnes philosophi non verentur asserere, modum crea-
 » tionis ex nihilo *mysterium* esse naturali rationi imper-
 » vium. »

Nei brani rapportati di Genovesi si vede un filosofo, il quale, seguendo la guida non sempre veggente degli scolastici, non sa dare a' suoi pensieri un punto di appoggio stabile. L'azione creatrice non è *transcunte*, come non lo è alcuna azione, se col vocabolo *transcunte* s'intende, che passi qualche cosa dall'essenza divina al di fuori; lo è, se s'intende che l'effetto dell'azione non è una modificazione dell'essere divino; ma una moltitudine di esseri realmente distinti dall'essere creatore.

La dipendenza dell'anima dal corpo nelle sue sensazioni, si domanda, è essa appoggiata su di alcun motivo legittimo? È appoggiata, io rispondo, alla testimonianza della coscienza. La sensazione si offre alla coscienza come legata al soggetto che sente ed all'oggetto sentito: essa si mostra legata al soggetto che sente, in quanto si mostra come una modificazione dell'anima: essa si mostra legata all'oggetto sentito con una doppia relazione; l'og-

(1) *Op. cit. par. I. Prop. LXP. Schol.*

getto sentito è l'oggetto della sensazione, poichè questa è la percezione di un oggetto esterno al principio che sente; e questa è la prima relazione della sensazione all'oggetto sentito: questa relazione le è comune con ogni pensiero: poichè ogni pensiero si riferisce essenzialmente ad un oggetto: ogni desiderio, per esempio, si riferisce all'oggetto desiderato, ogni volere all'oggetto voluto, ogni immaginazione all'oggetto immaginato, ec.

Ma la sensazione ha un'altra relazione all'oggetto sentito, che le è propria, e che la distingue da qualunque altra modificazione dell'anima: questa relazione consiste nell'essere l'oggetto sentito causa della sensazione stessa. In generale, ciò che distingue la percezione intuitiva empirica da qualunque altra percezione, si è che l'oggetto percepito dalla percezione empirica è causa eziandio della percezione: esso si mostra ed apparisce all'anima. Nel senso intimo l'oggetto è lo stesso soggetto della coscienza, perchè l'io è insieme l'oggetto ed il soggetto della coscienza; ma nella sensazione esterna il soggetto che sente non è lo stesso dell'oggetto sentito.

La sensazione si offre alla coscienza come una modificazione passiva; essa è dunque tale. La sensazione perciò ha una causa esterna; e questa causa è lo stesso oggetto sentito, secondo la stessa testimonianza della coscienza. Se la testimonianza della coscienza è verace, fa d'uopo ammettere tutto ciò che la stessa ci rivela; essa ci rivela l'esistenza in noi di tre facoltà distinte, una delle quali consiste nel percepire le cose attualmente esistenti, che si mostrano immediatamente allo spirito, l'altra nel percepire le cose che sono state e non sono; e la terza nel concepire le cose che non sono state, nè sono attualmente. Io vedo un palagio; ne immagino un altro che ho veduto; io ne concepisco nel mio pensiero un altro che non esiste in luogo esposto alla mia vista. Queste tre facoltà o i loro atti si offrono alla coscienza come distinti e diversi l'uno dall'altro: ogni individuo del genere umano distingue la sensazione, la memoria e la semplice immaginazione creatrice. Volendo ammettere i dati della coscienza, bisogna ammettere la distinzione di queste tre percezioni. Ora, la coscienza le distingue dalla diversa relazione dell'oggetto percepito alla percezione; nel caso della sensazione, questa modificazione passiva dell'anima

si offre alla coscienza come prodotta dallo stesso oggetto sentito; nè la memoria, nè l'immaginazione si riguardano come prodotte dall'oggetto percepito; poichè per la prima l'oggetto percepito si riguarda come assente, e per la seconda si riguarda come non esistente affatto. Se dobbiamo ammettere l'esistenza della sensazione sulla testimonianza della coscienza, dobbiamo, sulla stessa testimonianza, ammettere la sensazione tale quale si mostra alla coscienza; ora, la sensazione si offre come una modificazione passiva, e come la percezione di un oggetto agente sul *me*; essa è dunque tale. La coscienza sente il *me* affetto da qualche cosa, che la sensazione gli manifesta. Lo spirito è limitato, e sente sè stesso come limitato da un agente esterno che lo limita: egli è dunque tale, e perciò il *fuor di me* si presenta alla coscienza come agente sul *me*.

Wolffio s'inganna enormemente, e con lui s'inganna eziandio tutta la turba de' metafisici che lo seguono ciecamente, allora che questi filosofi insegnano che l'esperienza ci manifesta solamente la coesistenza dei moti colle sensazioni, ma non già la reale dipendenza delle sensazioni da' moti. L'esperienza interna non si limita ad istruirci dell'esistenza delle sensazioni in noi, ma ci istruisce ancora della loro origine; e siccome la coscienza non c'inganna, dicendoci che i nostri voleri vengono dal di dentro di noi; che i nostri giudizi e raziocinii vengono pure dal di dentro di noi, ma che son subordinati a' nostri voleri; che i desiderii prevengono i voleri, sebbene vengano pure dall'interno dell'anima; così non ci inganna allorchè ci attesta che la sensazione viene dal di fuori, e che viene dallo stesso oggetto il quale si manifesta al nostro spirito. Il linguaggio degli uomini su questa distinzione è uniforme; ognuno dice: *Io son bruciato dal calore del sole; io sono assiderato dal freddo che viene dalle nevi cadute; io voglio la tal cosa; io desidero la tal altra; io giudico così*. Queste diverse maniere di esprimersi indicano la diversa origine de' voleri, de' desiderii, de' giudizi e delle sensazioni. La coscienza parla in un modo chiaro in tutti gli uomini, e parlerebbe nello stesso modo ne' filosofi, se essi, rinunciando alla mania di voler tutto dimostrare, e di porsi innanzi de' fatti e dell'esperienza, si contentassero di osservare semplicemente i fatti pri-

mitivi. Come negare, che la coscienza sente il *me* come modificato e limitato dagli oggetti che lo circondano? La coscienza percependo il *me*, lo sente attivo nelle azioni di lui; lo sente passivo nelle sue passioni; essa lo sente colle relazioni reali che egli ha cogli oggetti che lo circondano: tale è l'analisi del fatto primitivo della coscienza del *me sensitivo* di un *fuor di me*. L'azione dunque del corpo nell'anima è un fatto attestatoci dalla coscienza di noi stessi.

Ma che cosa diremo dell'azione dell'anima sul corpo? Nella lezione LXIV, ho provato, che bisogna ammettere nel nostro corpo moti, i quali non derivano da un principio meccanico, ma da un principio intelligente. Sebbene noi non conosciamo il come l'anima nostra produca moti nel nostro corpo, pure possiamo, in particolare, addurre la ragione per la quale si osserva, nel nostro corpo, un certo moto volontario piuttosto che un altro. Se mi domandate, perchè io essendo seduto mi alzo e cammino, vi dirò perchè voglio muovermi; e se mi domandate di nuovo, perchè io mi son mosso verso destra piuttosto che verso sinistra, vi risponderò, perchè così ho voluto: nei miei particolari voleri io trovo dunque la ragion sufficiente de' moti particolari volontari del mio corpo.

Abbiamo dunque due motivi, per giudicare che l'anima nostra è la causa efficiente de' moti volontari del nostro corpo; uno si è la costante unione fra i voleri dell'anima ed alcuni moti nel nostro corpo, qualora non vi è alcun difetto nella fisica organizzazione: l'altro si è che i moti volontari del corpo sono spiegabili per mezzo de' voleri particolari dell'anima. Se ne aggiunga un terzo, e si è che questi moti, come abbiain detto, non possono aver per causa un principio meccanico. Per esser certi che questi moti sono prodotti dall'anima, bisognerebbe provare che il principio intelligente motore del corpo è l'anima nostra; ma qual altro può esser mai? È cosa degna di un filosofo, allorchè si presenta una causa naturale intelligibile di un effetto naturale, il ricorrere senza alcun motivo a Dio?

Ma io dico, di più, che se Dio fosse la causa efficiente immediata de' moti volontari del nostro corpo, noi non avremmo di questi moti quel sentimento che ora ne abbiamo. Noi distinguiamo i moti naturali del nostro corpo,

per esempio il suo peso, il moto del sangue, ec., da' moti esterni prodotti in esso da una causa esterna; così se uno move il mio braccio, io sento che il moto del mio braccio deriva da una causa esterna; se dunque i nostri moti volontari fossero effetti dell'azione divina, noi non potremmo sentirli come spontanei. Se noi li sentiamo come spontanei, essi derivano dunque da un principio interno a noi, cioè dall'azione dell'anima sul nostro corpo.

Cousin riguarda l'efficacia della nostra volontà sul corpo, come un dato della coscienza: « lo faccio sforzo per muovere il mio braccio ed io lo muovo. Quando si fa attentamente l'analisi di questo fenomeno dello sforzo, ecco ciò che ne deriva: 1.^o La coscienza di un atto volontario; 2.^o la coscienza di un moto prodotto; 3.^o un rapporto del moto all'atto volontario. E quale è mai questo rapporto? È evidente che esso non è un semplice rapporto di successione. Ripetete in voi il fenomeno dello sforzo, e riconoscerete, che attribuite tutti con convinzione perfetta, la produzione del moto, di cui voi avete coscienza, all'operazione volontaria anteriore, di cui eziandio avete coscienza. Per voi la volontà non è un atto puro senza efficacia, essa è un'energia produttiva (1). »

Ma non può dirsi, come si dice nel passo riportato, che noi abbiamo la coscienza del moto. La coscienza non percepisce che ciò che è interno allo spirito; tutto quello che è esterno allo stesso è l'oggetto immediato della sensazione, non già della coscienza. Ecco per quanto mi sembra, i fatti che ci manifesta la coscienza: 1.^o L'atto volontario, ossia il volere un tal moto, per cagion di esempio il moto del mio braccio; 2.^o la percezione del moto spontaneo del mio braccio, o del mio braccio in moto spontaneo; noi non percepiamo questo moto come derivante dall'esterno di noi, come percepiamo quello che si produrrebbe nel nostro braccio allorchè un altro lo movesse. È poi incontrastabile che tutti gli uomini generalmente sui motivi esposti riguardano i moti volontari come effetti realmente prodotti dalla nostra volontà. Questi moti hanno per causa un principio intelligente; in questi moti l'uomo si move da sé, non è mosso; que-

(1) Cousin, *Cours de l'histoire de la phil.*, 49. leçon.

sto principio intelligente è dunque nell'uomo, esso si manifesta alla coscienza, ed i moti volontari sono spiegabili per mezzo di questo principio intelligente, cioè della nostra volontà. Non vi è dunque che uno spirito di cavillazione, che possa negare questa causalità dell'anima nel corpo. Se i moti chiamati volontari sono spiegabili per mezzo della volontà, non è necessario di porre nell'anima con alcuni filosofi una forza motrice del corpo: niente ci autorizza ad ammetterla: questi moti dipendono immediatamente dalla volontà; nè la coscienza ci manifesta nell'anima altre azioni fuori del conoscere e del volere.

LEZIONE LXXIII.

DEL SISTEMA DEL FISICO INFLUSSO SECONDO I PERIPATETICI.

I peripatetici riguardavano l'anima come la *forma sostanziale del corpo*, la quale penetra ed è sparsa in tutto il corpo, essendo tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte, ed essendo il principio vitale ed essenziale del corpo e la forma della *corporeità* ed *animalità* del corpo organico.

Ma per intender bene questa dottrina peripatetica, fa d'uopo conoscer l'altra, cioè la dottrina peripatetica delle *forme sostanziali*.

I peripatetici insegnavano, che i principii della generazione naturale, cioè del corpo naturale, son tre: *la materia, la forma e la privazione*. Quando, per cagion di esempio, dal legno si produce o si genera la cenere, sono necessarie queste tre cose, cioè la materia del legno, la quale è la stessa della materia della cenere; la forma della cenere, la quale rende la materia cenere piuttosto che legno; e la privazione di questa forma della cenere, poichè se questa forma esistesse nella materia, la cenere non sarebbe generata o prodotta, ma esisterebbe pria di esser generata o prodotta.

La materia, secondo i peripatetici, è indifferente a tutte le forme; così la stessa materia, che è legno, è poi fuoco, ed indi cenere; essa è legno, perchè si unisce a

lei la forma del legno: diviene fuoco, allorchè si corrompe la forma del legno, l'abbandona, e vi si unisce la forma del fuoco; diviene poi cenere, allorchè corrompendosi la forma del fuoco e cessando di essere in essa, vi succede la forma della cenere; perciò, *in facto esse*, ogni corpo naturale è composto di *materia* e di *forma*. « Aristoteles »
 » et cum eo Peripatetici considerantes corpus naturale in
 » duplici statu, scilicet in fieri, et in facto esse, duplicis
 » generis illius principia assignant; tria quidem prout est
 » in fieri, seu dum fit, scilicet materiam, formam, et
 » privationem; duo vero tantum dum factum est, nimis-
 » rum materiam et formam, quibus omnia corpora con-
 » stitui, et constare affirmant. Hanc philosophandi ratio-
 » nem, quæ utpote veritati et naturæ magis consona ab
 » omnibus scholis publicis, eo usque dierum probata, et
 » acceptata fuit, hac ætate nostra Cartesius novitatis stu-
 » dio evertere aggressus est (1). »

La materia si divide da' paripatetici in *prima* ed in *seconda*. E intendono per *materia prima*, una sostanza fisicamente incompleta, la quale sia il soggetto comune indifferente a ricevere qualsivoglia forma. « Duplex materia »
 » distinguitur secundum duplicem ejus considerationem.
 » *Prima* scilicet, quæ consideratur prout est in se; et
 » quatenus nec aliqua forma vestitur, nec ad formam
 » recipiendam aliquibus præviis dispositionibus afficitur.
 » *Secunda* vero nominatur dum aliqua forma, aut dispo-
 » sitionibus ad eam recipiendam induitur (2). »

Lo stesso autore definisce pure la materia prima così:
 » *Materia est substantia physice incompleta a forma sub-*
 » *stantiali determinabilis ad faciendum corpus naturale*
 » 1.^o dicitur *substantia*, in quo distinguitur tum a priva-
 » tione, tum ab omnibus accidentibus; 2. *physice incom-*
 » *pleta*, quibus a corpore naturali seu composito physi-
 » co secernitur: materia enim physice est incompleta cum
 » sit pars physica; 3. *A forma substantiali determinabi-*
 » *lis*, quibus a forma substantiali segregatur. Cætera ver-
 » ba aperiant effectum materiæ primæ conjunctæ et uni-
 » tæ cum forma, et per hæc distinguitur ab aliis subjectis,
 » quæ cum forma accidentali faciunt unum per accidens. »

(1) *Frassen, de principiis physicis, pag. 45, t. II della sua filosofia.*

(2) *Frassen, loc. cit.*

I peripatetici riguardavano la materia prima come necessaria per tutti i cambiamenti che si osservano nel mondo materiale: ecco come ragionavano: Allorchè il fuoco, per esempio, produce il fuoco nel legno, il fuoco prodotto, o si produce secondo tutte le sue parti, o non si produce secondo alcuna parte, o si produce secondo qualche parte; e se il fuoco si produce in intero, allora si ammette negli agenti naturali una potenza creatrice, il che è falso; se non si produce secondo alcuna parte, allora il fuoco non si produce affatto, il che è contro l'ipotesi; bisogna dunque ammettere, che il fuoco si produce, ma non interamente; esso non si produce riguardo alla materia prima, che è preesistente alla sua produzione, ma si produce riguardo alla forma sostanziale, che sopravviene alla materia.

I peripatetici definivano ancora la materia prima negativamente: « *Materia nec est quid, nec quantum, nec quale, nec aliquid eorum quibus ens determinatur, sed horum omnium est commune subjectum* (1). »

La materia prima era riguardata eziandio come una di specie in tutti i corpi, ma distinta di numero nei corpi numericamente diversi.

Ma che cosa è mai la forma sostanziale tanto famosa nel peripateticismo? Ascoltiamo il citato Frassen: « *Formam naturalem, qua corpus quodlibet in suo esse specifico constituitur, et ab alio quovis distinguitur, omnes philosophi censuerunt admittendam: corpora quippe cum sint diversa, etiam distinctas specie debent involvere formas, quæ sint hujus diversitatis principium et ratio. At non conveniunt omnes in assignanda, et explicanda ipsius formæ definitione et essentia... Peripatetici cum suo principe contendunt in corpore quovis naturali admittendam esse formam quandam principem, quæ sit substantia incompleta per generationem de novo producta, ab accidentibus, et eorum temperie, nec non et a materia distincta, et cum ea concurrens ad constitutionem corporis naturalis.* »

Malebranche spiega l'origine delle forme sostanziali a questo modo: « Prendiamo qualche corpo in particolare, di cui si ricercerebbe la natura, e vediamo ciò che fa-

(1) *Frassen, loc. cit*

rebbe un uomo il quale volesse, per esempio, conoscere che cosa è il miele e che cosa è il sale. La prima cosa che farebbe questo uomo, sarebbe di esaminarne il colore, l'odore, il sapore e le altre qualità sensibili: quali son quelle del miele e quelle del sale, in che cosa esse convengono, in che cosa differiscono, ed il rapporto che possono eziandio avere con quelle degli altri corpi. Ciò fatto, ecco presso a poco come egli ragionerebbe, supposto che credesse, come un principio incontrastabile, che le sensazioni fossero negli oggetti de' sensi:

« Tutte le cose che io sento gustando, vedendo e maneggiando questo miele e questo sale, sono in questo miele ed in questo sale. Ora è indubitabile che ciò che io sento nel miele differisce essenzialmente da ciò che io sento nel sale. La bianchezza del sale differisce senza dubbio dal colore del miele maggiormente che dal più al meno, e la dolcezza del miele dal sapore pungente del sale, e per conseguenza bisogna che vi sia una differenza essenziale fra il miele ed il sale; poichè tutto ciò che io sento nell'uno e nell'altro, non differisce solamente dal più al meno, ma esso vi differisce essenzialmente.

« Ecco il primo passo che farebbe questa persona. Perchè senza dubbio egli non può giudicare che il miele ed il sale differiscono essenzialmente, se non perchè egli trova che le apparenze dell'uno differiscono essenzialmente dalle apparenze dell'altro; cioè che le sensazioni che egli ha del miele differiscono essenzialmente da quelle che egli ha del sale, poichè non ne giudica che per l'impressione che questi corpi fanno sui sensi.

« Egli riguarda dunque in seguito la sua conclusione come un nuovo principio, dal quale cava altre conclusioni in questa maniera:

« Poichè il miele ed il sale e gli altri corpi naturali differiscono essenzialmente gli uni dagli altri, ne segue che s'ingannano grossolanamente coloro, i quali ci vogliono far credere non consistere la differenza che trovasi fra questi corpi, in altra cosa che nella differente configurazione delle piccole parti che li compongono. Perchè non essendo la figura essenziale a' differenti corpi, che la figura di queste piccole parti che essi immaginano nel miele cambii, il miele resterà sempre miele, quando queste stesse parti avrebbero la figura delle piccole parti del sale.

Così bisogna necessariamente che si trovi qualche sostanza, la quale essendo unita alla materia prima comune a tutti i differenti corpi, faccia che essi differiscano essenzialmente gli uni dagli altri.

« Ecco il secondo passo che farebbe questo uomo, e la felice scoperta delle *forme sostanziali*: quelle sostanze feconde, le quali fanno tutto ciò che noi vediamo nella natura, sebbene esse non sussistano che nell'immaginazione del nostro filosofo. Poichè si trovano in ciascun corpo naturale due sostanze che lo compongono: l'una che è comune al miele ed al sale e a tutti gli altri corpi; e l'altra la quale fa che il miele sia miele, che il sale sia sale; e che tutti gli altri corpi sieno ciò che essi sono, segue che per la prima, la quale è la materia, non avendo alcuna cosa contraria, ed essendo indifferente a tutte le forme, deve rimanere senza forza e senza azione, poichè essa non ha bisogno di difendersi: ma per le altre, che sono le forme sostanziali, hanno bisogno di esser sempre accompagnate di qualità e di facoltà per difenderle. Bisogna che esse stieno sempre in guardia, per paura di esser sorprese; che esse travaglino continuamente alla loro conservazione, ad estendere il loro dominio sulle materie vicine, ed a spingere la loro conquista il più lungi che esse potranno; perchè se esse fossero senza forza, o se questa cessasse di operare, altre forme verrebbero a sorprenderle, e subito le annienterebbero. Bisogna dunque che esse combattano sempre, e che nutriscono quelle antipatie e quegli odii irreconciliabili contro quelle forme nemiche, le quali non cercano che di distruggerle.

« Che se avviene che una forma s'impadronisca della materia di un'altra, che la forma di cadavere, per esempio, s'impadronisca del corpo di un cane, non basta che questa forma si contenti di annientar la forma del cane, bisogna che il suo odio si soddisfaccia nella distruzione di tutte le qualità che hanno seguito il partito della sua nemica. Bisogna che subito il pelo del cadavere sia bianco di una bianchezza di nuova creazione; che il suo sangue sia rosso di una rossezza che non dia alcun sospetto; che tutto questo corpo sia coperto di qualità fedeli alla loro padrona, e che esse la difendano con quel poco di forza che hanno le qualità di un corpo morto, che ben

tosto debbono pur esse perire. Ma perchè non si può sempre combattere, e che tutte le cose hanno un luogo di riposo, bisogna, senza dubbio, che il fuoco, per esempio, abbia il suo centro ove esso tende sempre di andare per la sua leggerezza e per la sua inclinazione naturale, ad oggetto di riposarsi, di non bruciar più, e di abbandonare ancora il suo calore, che esso non conserva qui se non che per la sua difesa (1). »

Chiunque ha letto le opere degli scolastici, conosce che l'illustre autore della ricerca della verità ha esposto fedelmente la loro dottrina sulle forme sostanziali.

Dalla dottrina esposta segue che le generazioni e le corruzioni naturali non sono varie modificazioni e determinazioni delle sostanze primitive, ma che si generano nuove sostanze, siccome se ne annientano altre; queste sostanze, che si generano e si annientano, sono sostanze incomplete, cioè sono le forme sostanziali. È utile di terminare di darvi una sufficiente conoscenza di questa parte della dottrina peripatetica, ed io lo faccio volentieri recandovi ciò che ne dice il più volte citato padre Frassen: egli si propone la seguente quistione: « *Qualiter forma debeat a materia in fieri et conservari* », e scrive: « Tres circa præsentem quæstionem occurrunt examinandæ sententiæ, duæ quidem extremæ, et una media. Prima fuit Anaxagoræ, asserentis formas nullatenus produci, nec ullam fieri veram generationem, sed semina rerum omnium in quolibet corpore delitescere, et per coalitionem in nova concrescere corpora, quam opinionem cum Scaligero nonnulli recentiores propugnant. Secunda huic sententiæ extremæ opposita censet formas extrinsecas advenire materiæ, nec ullatenus in ea præexistere, sed eas vel a solo Deo proprie creari, ut visum est Philopono Aristotelis interpreti; vel a Cælo proficisci ut placuit Farmelio: vel ab Ideis divinis imprimi, ut Platonici tradiderunt: vel ab intelligentia aliqua procedere, ut persuasum habuit Avicennas. Tertia, inter hæc extrema medium tenens, est omnium Peripateticorum, qui docent formas, nec actu in materia præexistere, nec omnino ab extrinseco advenire, sed eas in materia potentia virtualiter contineri, et ab ea educi

(1) *Ricerca della verità, lib. I, cap. XVI.*

• per agens aliquod extrinsecum; ita ut formam non educeret nisi ad id concurreret materia tanquam subjectum illius operationis et productionis: si quidem ex nihilo nihil fit naturaliter. Notandum 1. Educationem esse speciem actionis, creationi oppositam; sicut enim ratio formalis creationem constituens, est fieri independenter a subjecto, et ex nihilo; ita ratio formalis constituens educationem, est fieri ex aliquo tanquam ex subjecto.

• Notandum 2. In educatione tria concipi, 1. est illud a quo fit educio; 2. illud *cujus* fit educio; 3. et illud *ex quo* fit educio. Primum est agens, secundum est forma, tertium est materia. Unde ad educationem duæ causæ concurrunt, scilicet efficiens et materialis; illa ut principium activum, hæc ut principium passivum et receptivum: illa producendo, hæc sustentando; ita ut influxus materiæ in educatione formæ non sit solum illius receptio; alioquin anima rationalis etiam dici posset educi; quia dum producitur in corpore recipitur: sed ultra hanc receptionem requiritur dependentia in fieri, esse et conservari ab influxu materiæ; ita ut sine tali influxu, forma nec fieri, nec conservari possit ab agente naturali. Hinc forma producenda dicitur esse in duplici potentia, agentis nempe et materiæ; est in potentia agentis, quia ab eo potest produci; est in potentia materiæ, quia ex ea educi potest. »

I peripatetici applicarono questa loro dottrina delle forme sostanziali all'unione dell'anima col corpo. Il corpo umano è certamente diverso dagli altri corpi della natura; esso deve dunque esser composto di materia e della sua particolar forma sostanziale, la quale lo rende corpo vivente umano, e gli dà tutte le proprietà che in esso si osservano; ora, una tal forma sostanziale del corpo umano è appunto l'anima. Ciò fa intendere, che l'anima non sia di una natura diversa dalle altre forme materiali de' corpi naturali; per cagion di esempio del fuoco. San Tommaso di Aquino nel capo 68 del secondo libro *Contra gentiles*, si propone il seguente argomento: « *Qua- liter substantia intellectualis possit esse; corporis forma,* ed egli scrive: « Ex præmissis igitur rationibus concludere possumus quod intellectualis substantia potest corpori uniri ut forma.

• Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis al-

» terius, duo requiruntur, quorum unum est ut forma
 » sit principium essendi substantialiter ei cujus est forma : principium autem dico non effectivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens : unde sequitur
 » aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno
 » esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo
 » cui dat esse : et hoc esse est in quo subsistit substantia composita quæ est una secundum esse ex materia
 » et forma constans. Non autem minus est aliquid unum
 » ex substantia intellectuali, et materia corporali, quam
 » ex forma ignis et ejus materia, sed forte magis : quia
 » quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et
 » materia magis efficitur unum. »

È certo che vi sono in tutto il corpo umano moti vitali. Ora, questi moti debbono, secondo i peripatetici, derivare dalla forma sostanziale del corpo umano, come dalla forma sostanziale dell'acqua derivano i moti dell'acqua, e dalla forma sostanziale del fuoco derivano i moti del fuoco; poichè la materia non fa nulla, è priva per sè stessa di energia e di atti: tutto fa la forma sostanziale. Tutti i moti involontari del corpo umano, di qualunque specie essi sieno, derivano necessariamente dalla natura dell'anima umana; e non si può intendere che tali moti abbiano esistenza, se non perchè l'anima diffondesi per tutte quelle parti del corpo, nelle quali avvi una vita ed energia naturale, perchè l'anima è la forza vitale del corpo. E poichè l'anima non può esser divisa in parti, essa sarà tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte del corpo. Se domandasi ad un peripatetico, come si fa la concozione degli alimenti nello stomaco, egli vi risponde : *Per la facoltà che ha l'anima della concozione.* Se gli si domanda, come una parte di questi alimenti digeriti esce dal corpo, egli risponde : *per la facoltà che ha l'anima di espellerli.* Se gli si domanda, come la bile si separa dal sangue, egli risponde : *Per la facoltà segregatrice dell'anima.* Se gli si domanda, come il cuore si move incessantemente, egli risponde, *che ciò avviene per la facoltà che ha l'anima di moverlo.*

Questa dottrina peripatetica sul commercio dell'anima col corpo conduce legittimamente al materialismo. In primo luogo si riguarda l'anima come un tutto; ora l'idea di tutto è l'idea di un insieme di parti; quando dunque

si dice che l'anima è tutta in tutto il corpo, si enuncia il materialismo; poichè si riguarda l'anima come un tutto, ed insieme si riguarda come estesa, come sparsa in tutto il corpo. Nè si dica che il materialismo è evitato, dal soggiungersi che essa è tutta in ciascuna parte del corpo; poichè ciò moltiplica le contraddizioni e non salva la spiritualità dell'anima. Moltiplica le contraddizioni, poichè si suppone che l'anima sia insieme una e moltiplice, cioè che l'anima stessa sia insieme un'anima ed una moltitudine di anime della stessa specie, ma che differiscono numericamente: non salva la spiritualità dell'anima, poichè questa consiste nell'essere le diverse modificazioni, di cui abbiamo coscienza, modificazioni di uno stesso unico soggetto. Ora, se l'anima che sente nel piede non è la stessa numericamente di quella che sente nella mano, le sensazioni che si riferiscono al piede non appartengono allo stesso unico soggetto a cui appartengono quelle che si riferiscono alla mano; se dite che l'anima, la quale sente nel piede, e che è tutta nel piede, è anche la stessa e tutta che si trova in tutto il corpo, perchè, io vi domando, non sente il dolore e nel piede ed in tutto il corpo? Chi mai allora che filosofa di buona fede, può asserire una dottrina cotanto inintelligibile ed assurda?

La stessa ragione che adducono gli scolastici di questa loro dottrina sul luogo dell'anima conduce, allora che si ragiona con idee chiare, alla materialità dell'anima. San Tommaso da me di sopra citato ragiona a questo modo:

» *Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse:*
 » *Anima autem est actus corporis organici non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una*
 » *parte tantum secundum suam essentiam, secundum quam*
 » *est forma corporis.*

» *Quod autem anima est forma substantialis totius, et*
 » *partium, patet per hoc, quod ab ea sortitur speciem et*
 » *totum, et partes: unde ea abscedente, neque totum ne-*
 » *que partes remanent ejusdem speciei, nam oculus mor-*
 » *tui, et caro ejus non dicuntur nisi æquivoce. Si igitur*
 » *anima est actus singularum partium, actus autem est in*
 » *eo, cujus est actus; relinquitur quod sit secundum*
 » *suam essentiam in qualibet parte corporis (1).* »

(1) *Op. cit., lib. 2, cap. 72.*

Ammessa questa dottrina, un materialista potrebbe ragionar così: Ogni atto del corpo è moto; ora, l'anima è atto del corpo organico e di ciascuna sua parte; l'anima dunque non è che moto, essa non è, in altri vocaboli, che l'energia del corpo stesso; e perciò non è nè sostanza, nè semplice. Io confesso che non saprei, ammesso l'antecedente, come negare il conseguente. Il santo dottore è stato molto lontano dal materialismo; anzi egli, nella citata opera, prova a lungo la spiritualità e l'immortalità dell'anima; ma egli aveva adottato, senza prevederne le conseguenze, la dottrina peripatetica delle forme sostanziali, e ciò lo poneva in imbarazzo.

L'abate Genovesi crede che il santo dottore scrivesse così per uniformarsi al linguaggio allora adottato nelle scuole; ma che egli, sul commercio dell'anima col corpo, pensasse come sant'Agostino. Comunque la cosa sia, sembra che il santo dottore abbia preveduto il funesto conseguente che poteva dedursi dall'ammesso antecedente; e perciò nel citato cap. 68 soggiunge: « *Id principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et ex cedit materiae conditionem corporalis non est totaliter comprehensum a materia, aut ei immersum sicut aliae formae materiales: quod ejus operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu; ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.* »

Io debbo confessare che questo linguaggio peripatetico non mi presenta alcun pensiero chiaro; che cosa mai significa non essere il principio intellettuale *totaliter immersum materiae*? è dunque immerso in parte?

Antonio Arnaldo ha pubblicato un'operetta, in cui difende l'opinione cartesiana sul commercio fra l'anima ed il corpo, di contro un peripatetico che riguarda il cartesianesimo come irreligioso; in questa operetta vi sono buone osservazioni, le quali giovano a farci comprender più chiaramente l'opinione de' peripatetici sulla presente questione. Arnaldo dice, fra le altre cose, quanto segue: « Questo autore vuole spiegare come l'anima è unita al corpo; egli dice che ciò avviene perchè *l'anima rende il*

corpo partecipe della sua spiritualità. Ecco delle belle parole; ma che cosa vuol dire ciò? Che cosa è mai questa pretesa partecipazione di spiritualità, che l'anima comunica al corpo? Ciò non può essere una sostanza: ciò deve dunque essere un accidente, una qualità, un modo. Ma di qual natura è questo modo o questa qualità? È ella spirituale o corporale? Se ella è spirituale, come può comprendersi che una qualità spirituale sia la modificazione di un corpo? Se ella è corporale, non può dunque rendere il corpo meno corpo di quello che era, nè per conseguenza renderlo partecipe della spiritualità dell'anima. Ma ciò consiste, dirà egli, nel rendere l'anima il corpo capace di sentimento, di cui per sè stesso è incapace.

« Egli pretende che *l'anima comunica al corpo realmente, formalmente e sostanzialmente, le sue proprietà naturali*. . . . egli fa conoscere in alcuni luoghi che intende ciò principalmente della sensibilità, cioè del potere che ha l'anima di avere sentimenti degli oggetti corporali, il quale egli pretende che l'anima comunica al corpo rendendolo sensitivo, perchè suppone, come una cosa indubitabile che non ha bisogno di esser provata, che gli organi de' nostri sensi percepiscono i loro oggetti; *che il nostro occhio vede i colori, che il nostro orecchio ode i suoni*, e così degli altri (1). »

Allora che il citato San Tommaso ci dice che il principio intelligente non è totalmente immerso nella materia, non può forse dirsi che egli intenda con ciò quello che dice il peripatetico confutato da Arnaldo, cioè che l'anima comunica al corpo la sua sensibilità, non già l'intelligenza?

L'abate Genovesi conviene che l'influsso fisico, inteso nel senso de' peripatetici, mena al materialismo: « *Mens humana (egli dice) est substantia a corpore distincta et diversa; ea autem si corpori unitur ita, ut veteres Aristotelici contendunt, efficiet cum corpore unam eandemque substantiam, cujus corpus sit materia, mens materiæ energia, et actum quod illi diserte docent, quod, nisi macedonis philosophi plurima debonestamenta deleantur, nescio utrum sit ei mentis naturæ, quam demonstravimus satis consentaneum.* »

(1) Arnaldo, *examen du Traité de l'essence du corps*, par. 4.

- » B. Thomas incorporalitatis alioquin et immortalitatis
- » animorum acerrimus patronus, quum percensuisset ve-
- » terum philosophorum opiniones super unione mentis
- » et corporis, easque accurate nec ne rejecisset iis ver-
- » bis mentis velut *formae substantialis*, et corporis velut
- » ejus formae *materiae* unionem adstruit, quæ perspicuum
- » faciunt, quod dico, non semper illos caute peripateticas
- » formulas ita cavisce, ut eos agere oportuit, quos a pravo
- » Græci philosophi dogmate longe abesse æquum erat (1).»

Questa osservazione del dotto metafisico è esatta: ma perchè egli aveva antecedentemente cercato di provare queste due cose: « 1. *Scholasticorum opinio caeteris quae* » *feruntur, hominis naturae accommodatior esse videtur;* » 2. *nec repugnat phaenomenis?* »

Non si potea forse sostenere il fisico influsso se non che nel modo in cui l'hanno inteso gli scolastici? Più, se l'ipotesi scolastica ripugna alla natura spirituale dell'anima, come Genovesi ha potuto dire che essa sembra la più conforme alla natura dell'uomo? Ma esaminiamo diligentemente l'esposta ipotesi scolastica.

LEZIONE LXXIV.

SI ESAMINA L' ESPOSTO SISTEMA DE' PERIPATETICI.

La materia prima de' peripatetici e le loro forme sostanziali sono cose chimeriche. Io ho provato di sopra, che la sostanza è semplice: io ho provato inoltre, che la sostanza è una forza, cioè un principio di cambiamenti. I corpi son composti, in conseguenza sono aggregati di sostanze o di forze: la diversità dei corpi dipende dunque dalla diversità delle forze che li costituiscono: queste nozioni chiare distruggono la materia prima e le forme sostanziali de' peripatetici. Nulla si crea di sostanziale nella natura, per forza degli agenti naturali, e nulla si annienta; le sostanze sono create da Dio, ed esse non sono naturalmente annichilabili: tutti i cambiamenti che osserviamo nella natura, non sono che cambiamenti di modi.

(1) *Metaf. lat., par. 3 prop. XXI.*

Io ho provato di sopra che tutti i cambiamenti, i quali avvengono ne' corpi, non possono avvenire se non che per mezzo del moto. Concependo dunque l'estensione impenetrabile, solida, mobile, divisibile, modificata incessantemente dal moto, si ha il fondamento di spiegare tutti i fenomeni del mondo fisico e materiale.

Io mi limito qui ad esporvi la dottrina cartesiana, la quale, sotto certi riguardi, può ammettersi, riserbandomi di trattare il dippiù che occorre in altri luoghi.

È vero, dice Bayle a nome de' cartesiani, che la materia prima non può esistere senza essere il tale o tal corpo, e senza avere la tale o tal quantità o misura. Cartesio nondimeno animò una materia omogenea, la quale è l'estensione continua, divisa in seguito da Dio in parti differenti riguardo alla figura. Ma seguiamo ad esporre questo sistema con Bayle. In primo luogo vi è una materia prima, che considerata in sè stessa non è alcuna cosa di ciò che noi vediamo, che non è nè legno, nè acqua, nè fuoco, nè rossa, nè bianca, nè pesante, e che può divenire tutte queste cose, presso a poco della stessa maniera che un tronco di albero non è nè una sedia, nè uno scanno, nè una statua, nè alcuna cosa fatta di legno, ma può intanto ricevere tutte queste forme. Una gran prova che la materia prima può divenire ogni specie di corpi è che essa interviene in tutte le parti di generazioni, per esempio, in quella del fuoco, il quale non è altra cosa che il cambiamento in fuoco di una materia che era legno. In fatti il fuoco non si fa dal nulla, ed il legno non si annichila. Dunque ciò che è fuoco in questo momento era prima legno. Vi è dunque una materia che può essere successivamente legno, fuoco e fumo.

In secondo luogo, continua Bayle, essendo per questa materia, come io proverò, un accidente di essere legno o fuoco, questa materia considerata in sè stessa e nella sua essenza, è una sostanza estesa.

La materia prima o il corpo in generale deve dunque definirsi una sostanza estesa. L'essenza di una cosa consiste in ciò che si concepisce il primo in essa, e che è di tal natura, che se si toglie, la cosa è distrutta. Ma che se le altre proprietà si tolgono rimanendo esso, la cosa di cui si tratta rimane. Ora, tale è l'estensione riguardo alla materia. L'essenza dunque della materia consiste nel-

l'estensione. La prova della minore si è, che tutte le proprietà della materia suppongono l'estensione, e si concepiscono dipendenti dall'estensione. Tali sono la capacità di essere misurata, la figura, l'impenetrabilità, la divisibilità. Perchè è evidente, che se una cosa contiene una certa misura, se può esser divisa in molte parti, se non può essere ridotta in un punto, se può essere quadrata o rotonda, e finalmente se essa può occupare successivamente molti spazii, ciò è perchè essa ha molte parti le une fuori delle altre, laddove noi non concepiamo che una cosa sia estesa, perchè essa è divisibile. Da un'altra parte, è certo che tolta l'estensione non resta alcuna idea della materia, e che questa idea sussiste, finchè l'estensione resta, sebbene si tolga l'odore, il sapore, il colore, la durezza, il peso. Io approvo, continua Bayle, essere impossibile che l'estensione sia separata realmente dalla divisibilità, dalla *misurabilità*, dalla figura, dall'impenetrabilità, perchè queste cose non sono nel fondo che una sola e medesima entità, e che per conseguenza esse son tutte proprietà essenziali ed inseparabili dalla materia. Ma nondimeno egli è vero, che noi concepiamo qualche priorità fra di esse, e che l'essenza della materia consiste in quella che la prima di tutte è concepita convenire alla materia. Le altre proprietà di cui la materia è suscettibile non sono che proprietà accidentali; tali sono la mollezza, il suono, il colore, il peso, ec.

Questa idea della materia prima, che ci danno i cartesiani, è un'idea chiara. È certo, che limitandoci ai fenomeni, l'estensione si mostra come il soggetto di tutte le qualità che osserviamo ne' corpi; noi concepiamo la figura, la solidità, il moto, come modi dell'estensione: noi non abbiamo idea di un soggetto a cui l'estensione sia inerente. « Molte persone, dopo aver considerato attentamente l'idea che avevano della materia, per mezzo di tutti gli attributi che ne son conosciuti; dopo avere ancora meditato gli effetti della natura, per quanto la forza e la capacità dello spirito lo possono permettere, si sono fortemente persuase, che l'estensione non suppone alcuna cosa nella materia, sia perchè non hanno avuto l'idea distinta e particolare di questa pretesa cosa che precede l'estensione, sia ancora perchè non hanno alcun effetto che la prova. . . perchè queste persone non hanno idea

distinta di ciò che potrebbe esser la materia, se la estensione fosse tolta; perchè non vedono alcun attributo che la faccia conoscere; perchè l'estensione essendo data, tutti gli attributi, che si concepiscono appartenere alla materia, son dati, e perchè la materia non è causa di alcun effetto, il quale non possa concepirsi poter essere prodotto dall'estensione diversamente figurata e diversamente agitata, si son esse persuase che l'estensione è l'essenza della materia (1) ».

Ma questa idea della materia prima, che hanno i cartesiani, non è la stessa di quella che ne hanno i peripatetici. Essi dicono, che altra cosa è la *quantità radicale*, altra la *quantità attuale*, altra cosa la *quantità per rapporto a sè stessa*, ed altra finalmente *per rapporto al luogo*. La *quantità radicale*, secondo essi, è la distinzione delle parti, e la loro esigenza naturale di essere le une fuori delle altre. La *quantità attuale* è la posizione di queste parti della materia le une fuori delle altre. Per la prima quantità le parti della materia sono distinte le une dalle altre per rapporto a sè stesse, cioè che l'una non è l'altra, ma esse non sono distinte relativamente al luogo, ciò vale quanto dire, che l'una non è fuori del luogo dell'altra. Esse son tutte le une nelle altre, fintantochè la *quantità attuale* non le distingua per rapporto al luogo, ponendo le une fuori delle altre. È questa la dottrina del padre Frassen e dello scolastico combattuto da Arnaldo nell'opera di sopra citata.

Ma qual quantità conviene alla materia prima, se essa non è *neque quid, neque quale, neque quantum*? Risponde il padre Frassen: « *Materia nec est substantia completa, aut forma substantialis, nec quantitas, nec qualitas, nec alia forma accidentalis, tum absoluta, tum relativa, sed eorum omnium est commune subjectum primum, vel remotum.*

» Ubi adverte. *Quantitatem esse subjectum commune cæterorum accidentium corporeorum. Substantiam esse subjectum commune omnium prorsus accidentium; materiam vero primam esse subjectum commune omnium formarum substantialium, non quidem subjectum cui*

(1) *Malebranche, ricerca della verità, lib. 3. cap. 8, n. 2.*

- formæ hærent, sed quod informetur, ex quo educantur,
 » et in quod ultimo resolvantur. »

Io confesso di avere un'idea della materia prima, quale la concepiscono i cartesiani, e quale la concepisce Gassendi, che la riguarda come l'estensione solida ed impenetrabile; ma io non ho alcuna idea nè della quantità radicale, nè della materia prima de' peripatetici scolastici.

Avendo meditato su questa dottrina de' peripatetici sulla materia prima, io credo avere scoperto che essa consiste in una idea, che è il supremo grado delle astrazioni; cioè nell'idea generalissima della *possibilità intrinseca di tutte le cose*, riguardata come qualche cosa fuori dello spirito ed indipendente dallo stesso. Io proverò questo mio pensiero altrove. Io parlo della dottrina degli scolastici, perchè Aristotile sembra ammettere una materia omogenea.

Ma diciamo qualche cosa delle forme sostanziali. I filosofi moderni allegano contro le forme sostanziali molti argomenti. Il primo è il seguente.

Una cosa che sussiste per mezzo di un'altra cosa non è una sostanza. Ora tale è la forma; essa non è dunque una sostanza. La forma, secondo i peripatetici, per sussistere, per divenir tale e per operare, dipende dalla materia, dal seno della quale essa è tirata; poichè ciò significa il vocabolo di *eduazione*, pel quale essi intendono esser prodotto pel concorso della materia in qualità di soggetto.

In secondo luogo i moderni combattono l'esistenza delle forme sostanziali col seguente argomento. Non bisogna moltiplicare gli esseri senza necessità. Ora non vi è alcuna necessità di ammetter le forme sostanziali. Bisogna dunque rigettarle. Per provar la minore del recato sillogismo i moderni dicono che tutti i fenomeni dell'universo si possono spiegare, e si spiegano facilmente, per i diversi modi delle particelle insensibili della materia, cioè dell'estensione impenetrabile. La diversità delle figure delle parti della materia, la loro grandezza, bastano per ispiegare i fenomeni della natura.

Inoltre la forma sostanziale è inutile, per rendere ragione degli effetti naturali e delle proprietà naturali di ciascun corpo, perchè noi non abbiamo alcuna idea chia-

ra di questa forma. Ciò si può provare coll' esempio del legno. La forma sostanziale del legno, secondo i peripatetici, non è nè quella sostanza che riempie un certo spazio, nè il colore, nè la durezza, nè alcuna cosa osservabile nel legno. Ora, noi non abbiamo idea chiara e distinta riguardo al legno, se non che di ciò che i sensi ci fanno percepire in esso. Non abbiamo dunque alcuna idea chiara e distinta della forma sostanziale del legno; ora, come si spiegheranno le proprietà del legno, per mezzo di una forma, di cui non si ha alcuna idea chiara?

Aggiungete, che non si concepisce alcuna differenza fra la forma sostanziale del legno e la forma sostanziale di una pietra. Se si domanda ad un peripatetico perchè il fuoco ha certe qualità, e produce costantemente certi effetti, egli risponde che ciò è perchè il fuoco ha una forma la quale esige queste qualità, e che può produrre questi effetti; ciò non è certamente spiegare questa qualità; poichè io, per lo appunto, domando quale è questa forma, da cui queste qualità si producono? Quando vediamo un effetto la cui cagione ci è ignota, non bisogna immaginarsi di averla scoperta, quando uniamo a questo effetto una parola generale di *virtù*, di *facoltà*, di *forma sostanziale*, le quali parole non imprimono nel nostro intendimento altra idea, se non che questa, cioè che questo effetto ha qualche cagione, la quale ci è ignota tanto prima di chiamarla forma sostanziale, che dopo di averla così chiamata.

I moderni aggiungono un terzo argomento contro le forme sostanziali. Le forme sostanziali, essi dicono, non sono nè indivisibili nè divisibili; esse dunque non sussistono. Esse non sono indivisibili, poichè le diverse parti di un serpente si muovono dopo la loro separazione, e perchè ciascuna parte della materia, per esser completa, ha bisogno di una forma, come i peripatetici ne convenivano. Ora, è evidente che le parti delle materie non possono essere rese complete dalla forma, senza che la forma sia ad esse unite. Quante parti di materia dunque vi sono, altrettante parti vi debbono essere nella forma. Come dunque la materia è divisibile: così deve esserlo la forma.

Da un altro lato si prova che la forma non è divisibile, perchè se fosse divisibile, essa sarebbe estesa e si ve-

drebbe una penetrazione naturale delle due dimensioni della materia e della forma.

Ma questo argomento non mi sembra esatto; poichè l'estensione, che si trova nel corpo, non viene dalla materia, ma dalla forma; non ammettono dunque i difensori delle forme sostanziali due estensioni nel corpo, una della materia e l'altra della forma. Io direi, che le forme sostanziali dovendo esser divisibili, sono estese, e che perciò essendo sostanze estese ed in moto, sono corpi; i corpi, in conseguenza, non son composti di due sostanze incomplete, come pretendono i peripatetici, cioè della materia prima e della forma sostanziale. I corpi non sono che queste forme sostanziali.

Io terminerò queste osservazioni sulle forme sostanziali de' peripatetici, recando alcune riflessioni dell'autore dell'arte di pensare; egli scrive: « La maggior parte degli argomenti de' quali servono gli scolastici, per provare una certa specie bizzarra di sostanze, da loro chiamate *forme sostanziali*, le quali vuolsi che sieno corporee, benchè non sieno corpi, sono pure *petizioni di principio*. Dicon essi: *Quando non ci fossero forme sostanziali, non ci sarebbero generazioni*.

» *Ma ci sono generazioni.*

» *Dunque ci sono forme sostanziali.*

» Si ha solo a distinguervi l'equivoco della parola *generazione*, acciocchè veggasi che l'argomento è una mera petizione di principio. Perchè se per generazione intendesi la produzion naturale di un nuovo tutto della natura, come la produzion di un pollo, che formasi in un uovo, con ragione si dice che in questo senso ci sono generazioni, ma non vi si può concludere che ci sieno forme sostanziali; perchè la sola disposizione delle parti, cagionata dalla natura, può produrre questi nuovi tutti, e questi nuovi enti naturali. Ma se per generazione s'intende, come ordinariamente l'intendono, la produzione di una nuova sostanza, che prima non ci era, cioè di questa forma sostanziale, si supporrà appunto ciò che è in quistione: essendo chiaro, che chi nega le forme sostanziali, non può concedere che la natura produca forme sostanziali. Anzi tanto è vero che tal argomento non può sforzarci a confessare che ve ne abbia, che piuttosto se ne deve dedurre una conclusione totalmente contraria così.

» Se ci fossero forme sostanziali, la natura potrebbe produrre sostanze, che prima non erano.

» Ma la natura non può produrre nuove sostanze, perchè questa sarebbe una specie di creazione.

» Non ci sono dunque forme sostanziali.

» Eccone un altro della stessa natura. Dicono essi:

» Se non ci fossero forme sostanziali, i corpi naturati non sarebbero tutti per sé, come li chiamano, ma sarebbero tutti per accidente; ma sono tutti per sé,

» Ci son dunque forme sostanziali.

» È d'uopo nuovamente pregar coloro che servono di questo argomento, che spieghino ciò che intendono per la parola *tantum per se*. Perchè se intendono, siccome fanno, un ente composto di materia e di forma, è chiaro questa essere una petizion di principio, essendo il medesimo che il dire:

» Se non ci fosser forme sostanziali, le cose naturali non sarebbero composte di materia e di forma sostanziale.

» Ma esse sono composte di materia e di forma sostanziale,

» Ci sono dunque forme sostanziali.

» Che se con tal parola altra cosa intendono, lo dicano, e vedrassi che niente provano (1). »

Parmi che il tutto per accidente degli scolastici sia un tutto di cui gli accidenti si riguardano come parti, come la figura di un pezzo di legno.

Applichiamo ora la dottrina stabilita alla quistione dell'unione dell'anima col corpo. Il corpo umano è dunque secondo ciò che abbiamo detto, costituito corpo umano in forza della sua fisica organizzazione, la quale è tale indipendentemente dall'anima umana. La circolazione del sangue, la digestione, e tutti gli altri moti necessari alla vita non dipendono in alcun modo dall'anima. Questo *animismo*, figliuolo delle forme sostanziali, è caduto con queste forme; e mi fa maraviglia, che l'abate Genovesi abbia cercato di farlo risorgere; questo filosofo conviene che noi non abbiamo idea che di due specie di azioni, cioè di moti e di pensieri; egli conviene che i moti non possono convenire che al corpo; l'anima dunque non potrebbe produrre i moti vitali nel corpo che per

(1) Parte III, cap. XIX.

mezzo de' suoi pensieri: ora quali sono, io domando, i pensieri che corrispondono a questi moti vitali? io non li conosco: l'esperienza tace su di ciò, ed il filosofo sensato deve arrestarsi ove l'esperienza lo abbandona. Se voi mi domandate, quale è il pensiero che corrisponde al cambiamento del colore nel mio volto, io posso additarvelo in quello che mi ha eccitato la lettura or ora fatta di una lettera pervenutami: se mi domandate il pensiero che corrisponde al moto del mio scrivere e del mio camminare, io ve l'addito ne' voleri di questi moti; ma se mi chiedete il pensiero, che produce il moto del mio sangue e quello della digestione, io non sono certamente nel caso di darvi alcuna risposta soddisfacente.

Le piante sono corpi organizzati e viventi; daremo forse ad esse un'anima sensitiva o pensante? Sthal ed i suoi discepoli riguardano i moti vitali come volontari, essi li riguardano come effetti di un disegno o di voleri non percepiti. Ma su qual fondamento asseriscono ciò? Non ve ne è altro, che la loro immaginazione vota di fondamento.

Nondimeno, riguardo alla vita, vi è una distinzione da farsi circa alle piante ed agli animali, e particolarmente all'uomo. Tanto la pianta che l'uomo hanno ugualmente bisogno degli alimenti, e la loro vita è dagli alimenti dipendente; ma la pianta essendo immobile in un luogo, non appresta a sè stessa gli alimenti: essi le vengono somministrati dal meccanismo della natura; l'uomo al contrario deve alimentar sè stesso, e l'alimentarsi dipende dalla sua volontà: questa comanda i moti necessari pel cibo e per la bevanda dell'uomo: essa sceglie ancora fra diversi cibi quello che vuole, e si serve delle diverse bevande a suo piacere; perciò la vita dell'uomo dipende, sotto questo riguardo, dalla volontà di lui; e perciò un uomo, che si lasciasse morir di fame o che prendesse del veleno, sarebbe reo di suicidio.

Ci si fanno dalla parte degli scolastici tre obiezioni, alle quali è necessario rispondere. La prima si è, che negando di esser l'anima il principio vitale e l'energia del corpo, e di essere, in conseguenza, tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte del corpo, l'anima non sarebbe unita al corpo altrimenti che un nocchiero è unito al suo naviglio; la seconda si è che tutte le sensazioni sono negli organi, e che perciò l'anima deve ivi trovar-

visi; la terza finalmente è presa fuori della filosofia: ella è poggiata sulla decisione del concilio di Vienna, sotto Clemente X, nel qual concilio si decise che l'anima è la forma sostanziale del corpo.

L'unione che io ammetto fra l'anima ed il corpo, consiste in ciò da cui dipende, che il corpo a cui l'anima è unita è sempre presente all'anima, che l'anima può immediatamente col suo volere produrre in esso moti; e finalmente che l'anima non solamente sente questo corpo, ma sente per mezzo di esso, e le sembra di sentire e di esistere in esso. Ora, tale non è l'unione del nocchiere col suo navilio: il nocchiere può abbandonare il navilio, e questo può, in conseguenza, non essergli presente: il nocchiere non può produrre moto nel navilio, se non che per mezzo di un altro moto; laddove l'anima produce il moto nel proprio corpo col solo volere e col solo pensiero; finalmente il nocchiere sente il navilio, ma non sente per mezzo del navilio. L'unione dunque che io ammetto fra l'anima ed il corpo, è un'unione naturale, o se si vuole, sostanziale o personale.

Appunto, replicano gli avversari, se all'anima sembra di sentire nel corpo, essa deve essere in tutto il corpo ed in ciascuna parte del corpo, ed è questa la seconda obbiezione. Riferirò questa obbiezione colle parole di Genovesi, ed indi la dileguerò: « Vitam sensitivam, qua voluptatem et dolorem sentiamus, qua externarum rerum impressiones et imagines excipimus, toto corpore esse fusam, pluribus demonstravit Morus 1. Nulla est corporis pars, in qua voluptas aliqua aut dolor non sentiatur, et quidem vivide et distincte. Dicere id fieri ope motionum ad sedem usque animi communicatarum, adeoque ad ipsam animam, est inquit, sine consilio rationis loqui. Nam si id sit, nihil erit in extremo pedis digito, dum uritur aut scinditur, nisi motus, sensus vero nullus: est enim sensus in sola mente. Cur ergo dolor persentitur in digito? inde scilicet oritur doloris causa. Sed quoniam is motus perpétuatur ad cerebrum usque; eoque totus nervus, quo is communicatur concutitur; si causa physica ejus doloris sit is motus quantum ad partem concussam refertur a mente, oportet in toto nervo, quo defertur motus ille, dolorem persentiri, quum in toto nervo sit eadem causa doloris

» physica: quod si non in toto ne in extremitate quidem, ex qua exorditur motio?

» Præterea aperte distinguimus dolores qui ex sola perceptione nascuntur, ab iis qui nascuntur ex violenta corporis contusione aut scissione, ut sit inter eos id discriminis, quod est inter dolorem, quem nauta sensit ex fractura navis; et quem percipit ex cruris aut brachii fractura. Id autem discrimen esset nullum, si eodem modo ex perceptione mali, quod contingit rei, cuius curam habemus, et corporis contusione afficeretur mens.

» Quod pertinet ad sensationes id potissimum argumentum ex Moro adornant. Nisi animæ aut sensitivæ, aut rationalis essentia a communi sensorio ad oculos pertingat, difficillimum erit intellectu, qui distincta representatione fieret obiecti cujusvis visibilis. Nam qui non confunduntur colores præcipue quum colores, qui in ipsis sunt radiis luminis, non possunt eo pertingere distincti, quo radii ipsi non pertingunt, idest ad remotiorem cerebri partem? Qui porro imago obiecti non disperditur per confragosas ad cerebrum usque nervorum contexturas? Cur saltem non miris modis confrangitur. Nam experimenta catoptrica aperte docent, dissipatis radiis ob inæqualem in speculis inæqualium angulorum reflexionem, aut contortas et monstruosas imagines rerum obiectorum apparere, aut etiam concisas in partes.

» Est ergo anima in toto corpore, nec tamen *intellectiva*; nam quod proprium intellectivæ est percipere, judicare, ratiocinari, id in solo cerebro persentiscimus disticte, ut argumentum sit in eo mentem præsidere, seu in conario Cartesii, seu in aliquo cerebri ventriculo, quod probabilius putarunt alii, seu in toto cerebro (quod parum refert); cerebrumque esse rationis instrumentum. Præterea ea quæ est in corpore anima vegetatrix et sentiens, nec imperio mentis paret, et a pluribus externis causis pendet, et veluti nutritur; in primis ære, igne, et spiritu mundano plastico. Id etiam ostendit, hanc animam esse a mente distinctam. Tum contrahitur hæc et dilatatur pro ratione corporis, quod *intellectivæ* esse nequit. Tandem dolor et voluptas et sunt animæ, nec esse possunt solius intellectus. Nam

• et sunt mutationes quædam substantiæ, quæ dolore
 • aut voluptate afficitur; et gradus intensitatis dolorum
 • et voluptatum, qui intenduntur, et remittantur, sine
 • intensione, et remissione subiecti, quod dolet aut læ-
 • tatur, intelligi nequeunt; anima autem intellectiva cu-
 • jus simplex est substantia et immortalis, nec internæ
 • huic partium mutationi obnoxia est, nec ullo modo in-
 • tendi, et remitti potest. Atque hæc sunt argumenta eo-
 • rum, qui animam sensitivam a mente distinguunt, non
 • ea sane perspicua, nec certa, sed probabilia tamen, quæ
 • juvenem olim Gassendum in partem pertraxere, ut ipse
 • adversus Fluddum fatetur, quæque plerumque veri spe-
 • cie mihi blandiuntur. Sed nolo opinari (1) ».

La necessità dell'anima vegetativa è poggiata solamente sulla necessità delle forme sostanziali; siccome questa seconda necessità è stata dimostrata chimerica, così è egualmente chimerica la prima.

L'esistenza poi dell'anima sensitiva, distinta dall'intellettuale, è una assurdità manifesta, come si rileva facilmente da quanto ho detto trattando della spiritualità dell'anima umana. Quest'anima sensitiva è materiale, secondo ciò che ne dicono coloro che l'hanno immaginato; ma è assurdo l'attribuire la sensibilità alla materia; questa anima sensitiva dunque sparsa in tutto il corpo è un impossibile. L'argomento di Bayle per la spiritualità dell'anima, riportato antecedentemente, dimostra evidentemente che non può una cosa estesa avere l'idea sensibile di un tutto materiale. L'abate Genovesi scrisse dopo di Bayle, e certamente ha conosciuto i ragionamenti di questo autore relativi alla spiritualità dell'anima; egli ha dunque commesso un errore imperdonabile nell'aver creduto capace di sensazione la materia.

Inoltre, io ho provato più sopra, in un modo incontrastabile e con una dimostrazione eguale alle geometriche, che la sostanza che sente è la stessa della sostanza che giudica, che ragiona, che delibera e che vuole; ammettere dunque nell'uomo due anime, una sensitiva ed un'altra intellettuale, è un'evidente contraddizione. L'abate Genovesi non doveva riguardare questa opinione come probabile, ma come contraddittoria, e tale l'avrebbe egli

(1) *Metaf. lat. par. 3, prop. XXV.*

trovata, se avesse fatto un'analisi esatta della coscienza del me.

Ma i dolori ed i piaceri, si obbietta, si sentono negli organi; l'anima dunque esiste negli organi, e perciò è sparsa in tutto il corpo. Questo argomento è soggetto ad una ritorzione; il freddo si sente in tutta la superficie del marmo, il caldo in tutta la superficie dell'acqua tiepida: il bianco si vede sparso in tutta la superficie del latte; intanto l'abate Genovesi conviene che queste qualità sensibili dei corpi non sono che nostre sensazioni, che maniere di essere dell'anima. La stessa ragione dunque che ci obbliga di riguardare l'apparenza esterna delle qualità sensibili come un fenomeno, e non come una cosa reale, ci obbliga ugualmente a riguardare l'esistenza delle nostre sensazioni negli organi, che ce le trasmettono come una semplice apparenza.

Le nostre sensazioni sono i diversi modi di percepire i corpi, i nostri diversi modi di percepire i corpi sono i diversi modi in cui i corpi ci appariscono, i diversi modi di percepire i corpi, i quali modi sono in noi, debbon dunque ancora sembrarci esistenti nei corpi. Il dolore che io sento nel piede, è un modo di percepire il piede offeso, e questo modo nell'atto che è nell'anima deve apparirci nel piede: questa relazione delle nostre sensazioni agli oggetti esterni è oggi una cosa notissima agl'ideologi, sebbene questi la spieghino in un modo diverso da quello in cui io l'ho spiegata.

I metafisici cercano di sapere quale è il luogo in cui l'anima risiede. L'anima, io dico, esiste in sè stessa: essa non ha bisogno di alcuna cosa esterna a lei per esistere, e perciò non ha bisogno di stare in un luogo: il pensare che l'anima stia in un luogo, è un giudicare delle sostanze spirituali coll'immagini corporee. Ma l'anima non è forse unita ad un corpo? Certamente ella è unita ad un corpo, ma questa unione consiste nell'essere essa, in modo incomprendibile per noi, in una relazione immediata di causalità reciproca col corpo con cui è unita. Noi non sappiamo che cosa è ciò che costituisce l'anima in questa relazione immediata di causalità reciproca col corpo; e perciò il modo dell'unione ci è incomprendibile.

Il moto necessario per le sensazioni non si fa sola-

mente nell'organo esposto all'azione degli oggetti esterni, si propaga eziandio sino al cervello: e la comunicazione fra gli organi ed il cervello, è necessaria per le sensazioni. Questa dottrina è provata dalle osservazioni; per tal ragione un uomo, che ha dolore nella testa, gli dispiace che gli si parli alquanto forte, ed ama di stare cogli occhi chiusi; poichè le impressioni fatte nelle orecchie e negli occhi comunicandosi al cervello aumentano il dolore. Inoltre si è osservato, che ove si tronchi o si legghi un nervo, in quella parte che è al di sotto, e che più non comunica col cervello, l'anima non ha più alcuna sensazione.

Ora, se l'anima risiedesse nel piede o nella mano, come non avrebbe ella quivi a sentire, ancorchè il nervo fosse legato? e se per aver la sensazione è necessario che il nervo sia libero, e che porti l'impressione al cervello, a che fine deve poi starsi l'anima nella mano o nel piede?

L'anima dunque, si dirà, è in un luogo, e questo luogo è il cervello. La causalità reciproca immediata, io rispondo, fra l'anima ed il corpo è dunque tale, che sia più immediata col cervello in modo che l'ultimo moto, che nel corpo è seguito immediatamente dalla sensazione nell'anima, è il moto ultimo del cervello; ed il primo moto, da cui cominciano i moti volontari nel corpo, è il moto primo del cervello. In ciò consiste solamente la località dell'anima nel cervello, ed in questo modo si parla intelligibilmente ed in conformità colla natura delle due sostanze. L'argomento della visione col quale s'intende provare che la visione deve eseguirsi dall'anima nel fondo della retina, ove i raggi inflessi dall'oggetto giungono distinti, e non già nel cervello, ove pervengono confusi e dispersi, è di niun valore; poichè l'osservazione fa vedere, che sebbene i raggi giungano distinti nel fondo della retina, allorchè il nervo ottico è viziato, il che dicesi *gotta serena*, la visione non ha luogo.

Ma perchè, si replica, l'anima che sente il dolore nel piede, nol sente in tutta la lunghezza de' nervi che recano l'impressione al cervello? Perchè, io rispondo, non vi è alcuna lesione nella lunghezza di tali nervi, e perchè tale lesione si trova solamente nel piede; ora il dolore del corpo consiste nella percezione di una parte del corpo lesa. L'anima riferisce le sue sensazioni agli orga-

ni, perchè da essi le vengono; ma non riferisce che al cervello gli atti della intelligenza e della volontà perchè in questi atti ella è attiva, e perchè l'organo immediato, su di cui esercita la sua attività, è il cervello.

Ma che cosa mai diremo dell'obbiezione tirata dal concilio di Vienna? La risposta ce la somministra Odoardo Corsini, il quale scrive così: « Quod vero a patribus » atque conciliis dicatur anima rationalis esse forma substantialis in homine, primus nimirum actus, primum » esse, prima perfectio, primumque principium, quo ille » operari, et a ceteris rebus distingui debeat, ut proinde » ante ipsam nullum aliud esse, alia forma, vel alia perfectio, ab homine generata concipi, vel admitti possit, » facile solvi, vel dirimi poterit, si observetur incertum » semper fuisse quid *formae substantialis* nomine intelligi » deberet, utrum nempe substantialis forma omnem formam aliam excluderet: neque sollicitos certe fuisse patres, aut illis corde fuisse veterem hanc philosophorum » controversiam dirimere, sed potius id unum contra haereticos definire, operationes omnes spirituales, quæ reperiuntur in homine, ab anima rationali, veluti fonte oriri. Ceterum an corporeæ quoque operationes, ut cor movere, digerere cibos, etc., ab una eademque anima rationali, vel alio potius principio solaque admirabili partium textura, quæ reperitur in corpore oriri possit neque ulla ratione definire, neque illorum certe intererat. Qui vero id ab illis definitum esse arbitretur, temere sæpe, atque impudenter hæresis notam illis inurat necesse est, qui oppositam sententiam præclare defendunt. Ac certe plurimi ex peripateticis ipsis, qui subtilius rerum naturam, Scoto duce, explorasse gloriantur, etsi animam rationalem asserant esse formam substantialem hominis, attamen in humano corpore ante animam rationalem formam aliquam, vel aliquod esse concipiunt, quo corpus ipsum *corpus* dicatur, vel corpus esse recipiat, et a quo corporeæ, sensibilesque affectiones oriantur: unde formam *corporeitatis* ipsam vocare solent, quæ semper in corpore, sive illi conjuncta, sive ab illo separata sit anima, reperiatur; variis tamen in vivente, ac mortuo corpore accidentibus sensibilibusque affectionibus prædita et exornata. Quod si peripatetici substantialem formam definiant *actum pri-*

» *mum*, et *primum esse*, quod primo recipitur, vel re-
 » ritur in homine adeoque contendant nullum alium a-
 » ctum, aut aliud esse reperiri in corpore, præter ani-
 » mam rationalem, definitionem ipsam a peripateticis so-
 » lis, nec etiam omnibus admissam alii negabunt, vel
 » asserent certe substantialem formam esse actum pri-
 » mum vel dare primum esse in aliquo solum genere;
 » non tamen inde fieri, ut omne esse, omnis operatio,
 » omnisque perfectio, quæ reperitur in homine, a sola
 » anima rationali, veluti ex uberrimo, communique fonte
 » dimanent. Erit itaque in homine mira corporis organi-
 » zatio, mira accidentium congeries, quæ producat ab
 » homine, et ex qua motus, aliæque plurimæ operatio-
 » nes oriantur: erit et anima rationalis, quæ creetur ab
 » ipso Deo, organizatoque corpori jungatur, sitque
 » origo illarum operationum, quæ spirituales, et incor-
 » poreæ sunt, sit etiam corporearum (1). »

Concludiamo. Il sistema del fisico influsso, spiegato nel modo scolastico non è ammissibile; spiegato poi nel modo in cui io, guidato dalla testimonianza della coscienza l'ho spiegato, non è un'ipotesi filosofica, ma un fatto de' meglio provati della natura.

LEZIONE LXXV.

SUL SISTEMA DELLE CAUSE OCCASIONALI.

Sarebbe un errore il riguardar la quistione sul commercio fra l'anima ed il corpo come una quistione oziosa ed inutile: essa è della massima importanza, per istabilire il fondamento della realtà delle nostre conoscenze. Le nostre conoscenze hanno per oggetto o i corpi, o gli spiriti. Ora, gl'idealisti negano la realtà dei corpi, e si fondano principalmente sull'impossibilità del commercio fra l'anima, sostanza spirituale, ed il corpo, sostanza materiale. Infatti, se la sensazione o deriva dall'azione di una cosa spirituale, come pretendono gli occasionalisti, o dall'interno dell'anima stessa, come pretendono gli armonisti, noi non abbiamo più alcun motivo legittimo di

(1) *Phisica gen. tract. I, disp IV, cap. IV, n° 5.*

assicurare l'esistenza de' corpi, e perciò dell'universo materiale.

Da un'altra parte i materialisti ponendo, come un fatto incontrastabile, l'esistenza de' corpi e della materia, credono impossibile l'esistenza dell'anima spirituale, e ciò sull'appoggio di essere impossibile qualunque commercio fra sostanze di diversa natura. Per non farsi dunque sedurre nè dagli argomenti dell'idealismo, nè da quelli del materialismo, è necessario che una sana filosofia ci dia idee nette del commercio fra le due sostanze.

Oltre di ciò, essendo l'uomo un essere misto, risultante dall'unione dell'anima col corpo, per averne una giusta idea, bisogna conoscere le leggi di questa unione. Questa quistione è dunque importante. Dobbiamo per ciò terminare di trattarla completamente.

La filosofia cartesiana cercò di rovesciare interamente la scolastica; perciò fu ancora combattuta non solamente l'esistenza delle forme sostanziali, ma eziandio fu attaccata generalmente l'esistenza delle cause efficienti naturali. Iddio, hanno detto alcuni cartesiani, ha creato il mondo e tutte le sostanze finite. Ora, siccome il mondo non ha potuto ricevere l'esistenza, che per un atto della volontà divina, così non può continuare nell'esistenza, che per la stessa volontà perseverante. Che Dio cessi un istante di sostenerlo per mezzo della sua onnipotenza, tosto esso rientrerà nel nulla. L'esistenza degli esseri non si mantiene dunque, che per una creazione continuata. Ora, il moto non è che l'esistenza successiva del corpo in differenti punti dello spazio; e questa esistenza è una continuata creazione. Iddio dunque è la causa immediata di qualunque moto, che si trova ne' corpi. Egli solo è il motore universale della natura, e non bisogna affatto immaginar forze naturali, da cui seguono i moti, che osserviamo nell'universo sensibile.

Similmente Dio crea gli spiriti, e perciò l'anima nostra, in ciascuno istante della sua durata: ora un essere indeterminato non può esistere; Iddio dunque crea l'anima nostra con tutte le modificazioni, che sono in essa. Iddio è dunque la causa necessaria di tutti i moti dei corpi, e di tutte le modificazioni degli spiriti. Ora, ciò è sufficiente, per farci concepire l'unione dell'anima col corpo. Gli oggetti esterni sembrano imprimere a' nostri or-

gani moti che si propagano sino al cervello. Il cervello non opera immediatamente e realmente nell'anima: ciò è impossibile. Iddio, in seguito de' moti del cervello, e per una legge che ha stabilito sin da tutta l'eternità, produce una sensazione nell'anima. Similmente l'anima ha la volontà che seguano certi moti nel corpo, per esempio, che si mova il braccio: questa volontà è per sè stessa inefficace, per produrre questo effetto. Iddio è ancora l'agente che in virtù della stessa legge produce egli stesso il moto delle nostre membra. Il corpo non è dunque la causa reale delle modificazioni dell'anima, nè l'anima la causa reale de' moti del corpo. Intanto, come l'anima non avrebbe le sensazioni, che ha, senza i moti del corpo, nè il corpo avrebbe alcuni moti senza i voleri dell'anima, bisogna che questi moti e questi voleri sieno in qualche maniera necessarii. Questa necessità, nondimeno non è assoluta, essa non è che ipotetica o condizionale. I moti del corpo, ed i voleri dell'anima sono condizioni, ma non già cause necessarie. Essi sono occasioni o *cause occasionali*, poichè Dio all'occasione di alcuni moti nel corpo, produce alcune sensazioni nell'anima ed all'occasione di alcuni voleri dell'anima, produce alcuni moti nel corpo. Questo sistema ha preso perciò il nome di *sistema delle cause occasionali*. Malebranche l'ha sviluppato ampiamente, e l'ha abbellito colla sua vivace immaginazione. Io l'ho dedotto con alcuni occasionalisti dalla massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione*. Ma giova conoscere i raziocinii, che fa Malebranche, per istabilirlo. Io parlerò in suo nome.

L'essenza del corpo consiste nell'estensione: ora l'idea del moto non è compresa nell'idea dell'estensione: noi non troviamo alcuna connessione fra l'una e l'altra, e possiamo concepire il corpo ugualmente in moto ed in quiete. È dunque evidente che tutti i corpi, grandi e piccoli, non hanno la forza di muoversi, come una montagna, una casa, una pietra, un granello d'arena, in fine i più grandi e i piccoli corpi che si possono immaginare. Noi abbiamo due sole idee di sostanze, l'idea dello spirito, l'idea del corpo; e non dovendo dire che ciò che concepiamo, non dobbiamo ragionare che su queste due idee. Così, siccome le idee, che abbiamo di tutti i corpi, ne fanno conoscere che non possono scambievolmente mo-

versi, bisogna concludere che sono mossi dagli spiriti. Ma quando si esamina l'idea che si ha di tutti gli spiriti finiti, non si vede il legame necessario fra la volontà ed il moto di qualunque corpo, si vede al contrario che non ve n'è, e che non ve ne può essere. Si deve ancora concludere, se si vuol ragionare secondo le nostre cognizioni, non esservi alcuno spirito creato, che possa muovere un corpo qual siasi, come causa vera o principale. *Una vera causa è quella tra la quale e l'effetto lo spirito percepisce un vincolo necessario.*

La principal prova che i filosofi adducono per l'efficacia delle cause seconde, si deduce dalla volontà dell'uomo e dalla libertà di lui. L'uomo vuole: egli si determina da sè stesso; e volere e determinarsi è operare. Io so che io voglio, e che voglio liberamente; non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore che ho di me stesso. Ma io nego che la mia volontà sia la causa efficiente del moto del mio braccio, delle idee del mio spirito, e delle altre cose che accompagnano i miei voleri, *perchè non vedo alcun rapporto fra cose tanto differenti.* Io vedo eziandio chiaramente, che non può esservi rapporto fra il volere che ho di muovere il braccio, e fra l'agitazione degli spiriti animali, cioè di alcuni piccoli corpi di cui non so nè il moto, nè la figura, i quali vanno a scegliere certi canali dei nervi fra un milione di altri che non conosco, a fine di produrre in me il moto che desidero per mezzo di un'infinità di moti che non desidero affatto. Io nego che la mia volontà produca in me le mie idee, *perchè non vedo come potrebbe produrle;* perchè la mia volontà, non potendo operare, o volere senza conoscenza, ella suppone le mie idee, e non le fa.

Non bisogna che un poco di attenzione, per conoscere non esser necessario, che la causa, la quale, ci fa sentire la tale o tal cosa, la contenga in sè: non è necessario che vi sia calore nel fuoco, affinchè ne senta io, quando gli presento le mie mani, nè che tutte le altre qualità sensibili che io sento sieno negli oggetti. Basta che gli oggetti cagionino alcuni moti nei nostri organi sensori, acciò le sensazioni abbiano esistenza nell'anima. Ma siccome non vi è alcun rapporto fra i moti e le sensazioni, così questa corrispondenza di alcune sensazioni con alcuni dati moti dipende dalla volontà di Dio, il quale, al-

l'occasione di alcuni dati moti nel corpo, produce immediatamente alcune determinate sensazioni nell'anima.

Antonio Arnaldo confessa che gli angioli possono produrre moto ne' corpi, e dice che la ragione la più forte che si possa addurre, per negare all'anima umana il potere di muovere il suo corpo, è l'ignoranza del modo di moverlo. Riguardo all'azione del corpo sull'anima, pensa che non potendo il corpo agire su di una sostanza spirituale, è necessario ricorrere alla causa prima per spiegare la corrispondenza delle sensazioni nell'anima con alcuni moti nel corpo a cui è unita.

Riassumendo: tutti gli argomenti a favore del sistema delle cause occasionali si riducono a tre: il primo è l'impossibilità dell'esistenza delle cause efficienti naturali e finite, e questa impossibilità si deduce dalla massima metafisica: *la conservazione delle creature è una continuata creazione*: il secondo argomento è, che l'anima non può muovere il corpo per due ragioni: 1.^a perchè noi non vediamo alcun rapporto fra un volere dell'anima ed un moto del corpo, e perchè l'anima non conosce il modo di muovere il corpo. Il terzo è che il corpo non può agire nell'anima. Ma tutti questi argomenti sono di niun valore. La esistenza delle cause efficienti naturali è un dato dell'esperienza interna: poichè la coscienza ci assicura, che l'anima nostra è la causa efficiente de' proprj voleri; nè vale il soggiungere con Malebranche, che l'efficacia della volontà non è attestata dalla coscienza; poichè basta porre, che gli atti elicitati della volontà sieno effetti che l'anima produce in sè stessa, per porre l'esistenza di una causa efficiente naturale quale è l'anima umana.

Ma è poi vero, che l'esperienza interna non ci mostra l'efficacia della nostra volontà? Non siamo noi forse assicurati dall'intima coscienza di noi stessi, che siamo noi che meditiamo su di un oggetto sul quale vogliamo meditare? Se noi siamo il principio efficiente delle nostre meditazioni, e se dirigiamo la meditazione nostra, secondo la nostra volontà, come possiamo dubitare dell'efficacia interna della nostra volontà?

Io esaminerò, in altro luogo, il valore della massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione*, ma gli avversarii sono essi pure obbligati di convenire, che questa massima non è contraria all'attività dell'ani-

ma, ed io mi contento di trascrivere qui una riflessione dello stesso Malebranche. « Io so che io voglio, e che voglio liberamente; io non ho alcuna ragione di dubitarne, che sia più forte del sentimento interiore che ho di me stesso.... Non può dirsi del sentimento interiore la stessa cosa che può dirsi dei sensi esterni. Questi c'ingannano sempre in qualche cosa, allora che noi seguiamo il loro rapporto: ma il nostro sentimento interiore non c'inganna mai.... Così avendo un sentimento interiore della nostra libertà nel tempo in cui un bene particolare si presenta al nostro spirito, noi non dobbiamo affatto dubitare di essere liberi a riguardo di questo bene. Questo sentimento interiore è ciò che bisogna consultare, per convincerci che siamo liberi.... Ma se invece di ascoltare il sentimento interiore, noi facciamo attenzione ad alcune ragioni astratte, e che ci distraggono di pensare a noi, forse avverrà che perdendo noi stessi di vista, oblieremo ciò che siamo (1). »

Il secondo argomento pel sistema delle cause occasionali tende a provare che l'anima nostra non può muovere il corpo, perchè non si vede alcun rapporto fra un volere ed un moto, e perchè l'anima non sa il modo di muovere il corpo. Ma questo argomento non è concludente per niuna delle due parti. Dal non conoscere noi un rapporto fra due cose non segue affatto che un tal rapporto non esista. I limiti delle cose reali son forse gli stessi dei limiti della nostra intelligenza? Malebranche s'inganna pensando, che noi vediamo un rapporto necessario fra la volontà divina e l'esistenza delle cose da essa volute, perchè Dio è onnipotente. Noi non vediamo nell'idea di un volere contenuta la idea della efficacia; perciò noi non vediamo nell'idea della volontà divina, *a priori*, la sua onnipotenza. E per combatter Malebranche basta stringerlo con questo dilemma: o nell'idea di volere si contiene quella della sua efficacia, o non vi si contiene; se vi si contiene allora nel volere finito si deve contenere un'efficacia finita, e Malebranche s'inganna negando qualunque efficacia all'umana volontà; o non vi si contiene, e Malebranche s'inganna vedendo nell'idea del volere

(1) *Schiarimenti sul libro VI della ricerca della verità, schiarimento XV.*

divino l'onnipotenza di questo volere. Noi conosciamo l'efficacia della divina volontà *a posteriori*, non già *a priori*, come crede di conoscerla Malebranche. *Invisibilia enim ipsius, per ea, quae facta sunt intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et potentia.* Similmente noi conosciamo, per esperienza, l'efficacia de' nostri voleri; e noi non potremmo mai dedurla *a priori*.

Ma la nostra anima, replicano gli occasionalisti, non conosce il modo di muovere il proprio corpo; ella dunque non può muoverlo. Bayle si è servito di questo argomento per combattere l'attività dell'anima nei nostri voleri, tanto egli è vero che gli occasionalisti non han preveduto le perniciose illazioni, che scendono da' loro principii. Bayle ragiona a questo modo: « È evidente a tutti coloro che meditano profondamente le cose, che la vera causa efficiente di un effetto deve conoscerlo, e sapere ancora di qual maniera bisogna produrlo. Ciò non è necessario, quando alcuno non è che l'istrumento di questa causa, il soggetto passivo della sua azione, ma non si saprebbe concepire che ciò non sia necessario ad un vero agente. Ora, se noi esaminiamo bene noi stessi, saremo molto convinti: 1.º che indipendentemente dall'esperienza l'anima nostra sa così poco ciò che è un volere che ciò che è un'idea; 2.º che dopo una lunga esperienza essa non sa meglio come si formano i voleri di quello che lo sapeva prima di aver voluto qualche cosa. Che altro si può concludere da ciò, se non che essa non può esser la causa efficiente de' suoi voleri, nè delle sue idee, nè del moto locale degli spiriti, che fanno muovere le nostre braccia? (1) »

Bayle confonde le operazioni che si fanno per un fine con quelle che si fanno naturalmente: egli confonde ciò che si eseguisce per mezzo de' nostri voleri coi nostri voleri. Quando si opera per un fine bisogna conoscere i mezzi; poichè il mezzo è ciò che si vuole per ottenere un'altra cosa, e nulla si può volere, che non si conosca. Ma l'anima non ha voleri, perchè vuole esser dotata di volontà; essa non è libera, perchè vuol essere libera. Essa è dotata di volontà, indipendentemente dalla sua volontà, ed in forza della sua natura. Sebbene sia in mio

(1) Risposta alle quistioni di un provinciale, capit. 140.

potere di volere o di non volere andare al passeggio, non è in mio potere di non avere alcun volere. Se io voglio andare al passeggio, io ho un volere; se voglio non andarvi, ho pure un volere; e se rimango irrisolto, ho eziandio un volere, che è quello di rimanere irrisolto riguardo al passeggio, e di stare nello stato in cui sto. Non è dunque dipendente da me l'essere io un agente volontario: ciò appartiene alla mia natura; ora, qual meraviglia che io non conosca perfettamente la mia natura? E perciò qual meraviglia, che io non sappia il come si producono i miei voleri?

I cartesiani hanno creduto poter provare, che l'anima nostra non può muovere il corpo, perchè ella ignora il modo di moverlo; ma questa ragione, che Arnaldo crede essere il più forte argomento a favore dell'impotenza dell'anima sul corpo, è di niun valore. L'anima ignora il come ella sia unita al corpo; ora se il moto del corpo è un effetto naturale del volere dell'anima, che al corpo è così unita, che lo muova tosto che ella vuole, in quei moti che si dicono volontari, il moto segue naturalmente questo volere, senza che l'anima sappia come ciò si faccia, perchè la sua unione col corpo non è un effetto della sua volontà, ma della volontà divina: l'anima ignora, per cagion di esempio, come si eseguisce il moto del braccio del suo corpo: perciò i moti primi da cui dipende il moto non sono voluti espressamente da lei col fine di moverlo; ma seguono naturalmente dal volere l'anima il moto del braccio.

Non solamente l'anima ignora il come ella sia unita al corpo, ignora generalmente il come avvengono tutte le sue modificazioni; intanto Malebranche, il quale pensa, che l'anima non può muovere il corpo, conviene che l'anima è la causa efficiente de' propri voleri.

Si è fatto contro gli occasionalisti il seguente argomento: se l'anima non può agire nel corpo e moverlo, l'Idio non può eziandio muovere i corpi; ma voi insegnate che Dio è il motore di tutta la natura materiale; voi dunque siete in contraddizione con voi stessi. Wolfio, sebbene non occasionalista, intraprende nondimeno, spinto dall'amore della verità, come egli dice, a provare che l'anzidetto argomento contro gli occasionalisti è di niun valore; egli scrive: « Insunt in Deo quibus anima humana

• caret, ut adeo simpliciter de Deo negari non possint,
 • quæ de anima negantur. Sane inest Deo potentia crea-
 • trix, vi cujus inexistenti, seu in ideis ipsius contento
 • actualitatem impartiri valet, quando voluerit.... Ecquis
 • ergo dubitare poterit, potentiam istam creatricem suf-
 • ficere ad modificandas pro arbitrio creaturas jam exi-
 • stentes? jam nemo non ultro faletur, potentiæ crea-
 • tricis divinæ nobis nihil inesse, ita ut ne minimo quidem
 • pulvisculo non existenti actualitatem conferre valeamus.
 • Quamobrem quod ob defectum potentiæ creatricis in
 • anima de eadem negatur, idem de Deo quoque negan-
 • dum esse, quia de anima negatur, perperam infertur.
 • Falsum itaque est negandum esse, quod Deus in cor-
 • pora agere possit, quia sumitur animam physice in-
 • fluendo in corpus idem movere non posse.

• Evidens visum fuit viris et theologis, et philosophis,
 • animæ, utpote potentia creatrice destitutæ, non posse
 • competere actionem in corpus, nisi physice influendo,
 • at Deum, cum ista potentia gaudeat, citra transitum
 • realitatis alicujus ex substantia sua in creaturam, hoc
 • est citra influxum physicum in corpus agere posse (1). •

Wolfio ragiona male; per farlo conoscere, io prego il
 lettore di porre attenzione a' seguenti sillogismi:

Supponiamo che un occasionalista ragionasse a questo
 modo:

Lo spirito non può agir sulla materia.

L'anima è spirito.

*L'anima dunque non può agir sulla materia; perciò non
 può muovere il proprio corpo.*

È evidente che l'avversario delle causa occasionali può
 ritorcere contro l'occasionalista il recato sillogismo a que-
 sto modo:

Lo spirito non può agir sulla materia.

Iddio è spirito.

*Iddio non può dunque agir sulla materia, e perciò non
 può muovere il corpo.*

È evidente che questa ritorsione è legittima.

Supponiamo che l'occasionalista, prevedendo la ritor-
 sione enunciata, proponga il sillogismo modificato in que-
 sto modo.

(1) *Psychol. rat.*, § 609.

Lo spirito finito non può agir sulla materia, non perchè spirito, ma perchè è finito.

L'anima umana è uno spirito finito.

Essa dunque non può agir sulla materia, e perciò non può muovere il corpo, non in quanto è spirito, ma in quanto è un essere finito.

Il sillogismo così presentato, noi neghiamo la maggiore, e perciò neghiamo eziandio l'illazione. E giustifichiamo la nostra negazione col seguente argomento:

Se ripugnasse all'esser finito dell'anima umana il muovere il corpo, dovrebbe il potere di muovere il corpo essere una potenza infinita, ossia l'onnipotenza; ma l'idea del potere di muovere il corpo non contiene l'idea di una potenza infinita o dell'onnipotenza.

Non ripugna dunque all'esser finito dell'anima umana il potere di muovere il corpo.

Si forma la maggiore di questo sillogismo con quello che segue:

L'idea dell'onnipotenza è l'idea di un potere che può produrre dal nulla tutte le sostanze possibili e tutte le possibili modificazioni.

Ma l'idea del potere di produrre alcuni moti nel proprio corpo non è l'idea del potere di produrre alcuna sostanza, nè di produrre tutte le modificazioni possibili.

L'idea dunque del potere di produrre alcuni moti nel proprio corpo non è l'idea di una potenza infinita.

Da ciò segue, che il potere di muovere il proprio corpo non ripugna, in alcun modo, all'esser finito dell'anima umana.

Questi argomenti sono, per un filosofo di buona fede, e che non è addetto ad alcuna setta, della massima evidenza.

Ma vediamo qual'altra cavillazione potrà suggerire il brano che abbiamo riportato di Wolfio, all'occasionalista. Egli potrà proporre il seguente argomento:

La potenza creatrice è una potenza infinita.

Ma il potere di muovere il corpo è una potenza creatrice.

Il potere dunque di muovere il corpo è una potenza infinita.

A questo argomento rispondiamo distinguendo la maggiore, e spiegando l'espressione *potenza creatrice*.

Se per potenza creatrice s'intende la potenza di produrre sostanze dal nulla, la potenza creatrice è una potenza infinita, si concede la maggiore; se poi per potenza creatrice s'intende il potere di produrre alcune modificazioni, che non esistevano, la potenza creatrice è una potenza infinita, si nega la maggiore, e perciò si nega l'illazione.

È certo che le creature hanno, secondo lo stesso Wolfio, ed eziandio secondo lo stesso Malebranche, il potere di produrre alcune date modificazioni; poichè l'anima umana è il principio efficiente de' propri voleri; essa perciò modifica sè stessa; il potere dunque di produrre modificazioni non è una potenza infinita; se dunque per potenza creatrice s'intende una potenza infinita, non può intendersi il potere di produrre alcune modificazioni; ora il moto non è una sostanza, ma una modificazione; il potere dunque di produrlo non è una potenza creatrice. L'argomentazione wolffiana è perciò invincibilmente distrutta in tutte le sue parti.

Finalmente gli occasionalisti pretendono che il corpo non può agire nell'anima, perchè non s'intende il come possa agire. Abbiamo a lungo risposto a questo argomento, facendo vedere che l'azione quale siasi è incomprendibile, e che bisogna limitarsi ad osservarla, e non tentare di spiegarne il come.

Inoltre i cartesiani dal non vedere il moto compreso nell'idea astratta dell'estensione, l'escludono dall'estensione reale, nel mentre che l'esperienza ci fa vedere l'estensione continuamente in moto. È questo il sofismo: *transitus ab intellectu ad rem*.

LEZIONE LXXVI.

SUL SISTEMA DELL'ARMONIA PRESTABILITA.

Leibnizio rimprovera a' cartesiani di far dell'universo un miracolo perpetuo, e di spiegare l'ordine naturale per mezzo di una cosa soprannaturale, ciò che non è un metodo filosofico, perchè la filosofia consiste a scoprire le cause seconde che producono i diversi fenomeni del mondo. Dio, allorchè ha creato l'uomo, ne ha disposto tutte

le parti e tutte le facoltà di tal maniera, che esse possono eseguire le loro funzioni sin dal momento della nascita a quello della morte. In buona filosofia non bisogna fare intervenire la divinità, se non quando il suo intervento è assolutamente necessario.

Io penso, continua Leibnizio, di aver trovato un sistema più filosofico. Dio, prima di creare le anime ed i corpi, conosceva tutti questi corpi e tutte queste anime. Egli conosceva eziandio tutte le anime possibili e tutti i corpi possibili. Ora, in questa varietà infinita di anime possibili e di corpi possibili, egli doveva necessariamente conoscere qualche anima, di cui la serie delle percezioni e de' voleri corrispondesse esattamente alla serie de' moti che doveva eseguire alcuno di questi corpi possibili. Perchè in un numero infinito di corpi si trovano necessariamente tutte le specie di combinazioni. Supponiamo ora che di un'anima di cui la serie delle modificazioni corrisponde esattamente alla serie de' moti di un certo corpo, e di questo corpo Iddio faccia un uomo; in tal caso si vedrà un'armonia perfetta fra le modificazioni dell'anima e quelle del corpo. In questa ipotesi l'armonia, che sembra unire l'anima ed il corpo, è indipendente dalla loro azione reciproca. Questa armonia è stata stabilita avanti la creazione dell'uomo; e perciò Leibnizio la chiama *armonia prestabilita*. « *Systema harmoniæ præestabilitæ dicitur, quo commercium animæ et corporis explicatur per seriem perceptionum, atque appetitionum in anima, et seriem motuum in corpore, quæ per naturam animæ et corporis harmoniæ sunt, seu consentiunt (1).* »

Ma è utile che vi faccia sentir parlare Leibnizio, per ispiegarvi i fondamenti del suo sistema. Io lo fo parlare a questo modo: Se vi sono de' composti, vi sono de' semplici. Il composto è un numero, ed il numero è impossibile senza l'unità. Ogni corpo non può dunque essere se non che una collezione di vere unità. A ciascuna di queste unità io do il nome di *monade*. Il corpo è dunque un aggregato di monadi, cioè di sostanze semplici.

Una sostanza semplice nulla può ricevere dal di fuori. Che cosa riceverebbe ella mai? Un accidente? Ma gli accidenti sono inseparabili dalla loro sostanza. Che cosa ri-

(1) *Wolffio, psych. rat.* § 642.

ceverebbe dunque una monade dal di fuori? Una sostanza? Ma una sostanza non può penetrarne un'altra. Le monadi non hanno dunque finestre, e non possono ricevere cosa alcuna dal di fuori.

L'anima è una sostanza semplice, cioè una monade; ella non può dunque ricever nulla dal di fuori; la sensazione non può perciò esser l'effetto della impressione del corpo sull'anima; fa d'uopo che la sensazione sia riguardata come un cambiamento, che l'anima produce in sè stessa per mezzo di una forza a lei intrinseca.

Ma che cosa è mai la sensazione? Con questa l'anima rappresenta a sè il corpo; ma questo è un composto, e l'anima è semplice; *la sensazione è dunque la rappresentazione del composto nel semplice.*

Le sensazioni, essendo azioni dell'anima, debbono avere la loro ragion sufficiente in lei; vi è dunque nell'anima qualche cosa che è la ragion sufficiente delle sensazioni. A ciò che è la ragione sufficiente delle sensazioni io do il nome di *forza rappresentativa*, perchè da questa forza nascono le rappresentazioni del composto nel semplice. Questa forza rappresentativa costituisce l'essenza e la natura dell'anima. Ma perchè l'anima ha in questo momento la sensazione A, piuttosto che la sensazione B? Ciò non può spiegarsi colla sola esistenza della forza rappresentativa nell'anima, poichè da questa forza segue solamente, che l'anima debba avere sensazioni; ma non ne segue che debba avere questa sensazione piuttosto che un'altra. Le sensazioni, cioè le rappresentazioni dell'anima, hanno dunque la loro ragione sufficiente particolare nelle rappresentazioni antecedenti, ed ogni stato dell'anima ha la sua ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, ed è la ragion sufficiente dello stato che lo segue. *Il presente è dunque gravido del futuro.*

Parlando dello stato attuale dell'anima, fa d'uopo giungere allo stato primitivo di questa monade; perchè una serie infinita di stati, in cui ciascuno abbia la ragion sufficiente nello stato che immediatamente lo precede, senza uno stato primo, è impossibile. Nello stato primitivo dell'anima vi è dunque la rappresentazione del composto nel semplice, e la forza rappresentativa. Iddio, in conseguenza, creò l'anima coll'idea del corpo, e con una forza rappresentativa da cui nasce una serie di rappresentazioni,

ciascuna delle quali ha la sua ragion sufficiente nella rappresentazione precedente; e con ciò Iddio ha stabilito e determinato tutta la serie degli stati di ciascun'anima. L'anima ha dunque un'idea originaria, e tutto le nasce dal proprio fondo.

L'anima ha, come ho detto, nel primo istante della sua creazione, la rappresentazione del corpo; ma il corpo è una moltitudine di monadi; l'anima, in conseguenza, ha la rappresentazione dello stato di ciascuna delle monadi, dalle quali risulta il corpo.

Ma che cosa è mai lo stato di ciascuna monade, e come noi possiamo formarcene l'idea? La monade è una sostanza semplice, e che altro mai può da noi concepirsi in una sostanza semplice, se non che rappresentazioni? Lo stato di ciascuna monade consiste dunque nella rappresentazione del composto nel semplice; e perciò fa d'uopo ammettere in ciascuna monade una forza rappresentativa.

La rappresentazione che costituisce lo stato primitivo di una monade, deve essere diversa da quelle che costituiscono lo stato primitivo delle altre monadi; poichè altrimenti non vi sarebbe varietà nelle monadi.

Premesse queste dottrine, è facile determinar la natura e l'estensione della rappresentazione originaria, da cui comincia la serie delle rappresentazioni delle monadi. Ritorniamo all'anima nostra.

Questa, nel primo istante della creazione, deve avere la rappresentazione del corpo, e perciò dello stato di ciascuna delle monadi che compongono il corpo. Sieno, queste monadi, B, C, D, E. L'anima deve dunque rappresentarsi lo stato di B, C, D, E. Ora, la rappresentazione della monade B deve essere la rappresentazione di un composto; questa monade B si rappresenterà, per cagion di esempio, lo stato delle monadi F, G, H, I; l'anima dunque, la quale ha la rappresentazione immediata della monade B, deve avere ancora la rappresentazione mediata delle monadi F, G, H, I. Lo stesso deve dirsi riguardo alle monadi C, D, E. Un tale raziocinio potendo applicarsi eziandio alle rappresentazioni che le monadi F, G, H, I, e tutte le altre monadi hanno in sè; da ciò segue che la rappresentazione originaria dell'anima non

può limitarsi; e che ella deve estendersi a tutte le monadi delle quali è composto l'universo.

L'anima è dunque creata coll'idea dell'intero universo, e con una forza la quale tende incessantemente a cambiare questa idea originaria. Lo stesso deve dirsi di ciascuna monade. Io chiamo questa idea originaria dell'universo la *schema* della monade. Questo *schema* fa la specificazione e la varietà delle sostanze semplici; poichè questa idea originaria dell'universo è diversa in ciascuna monade. Come la stessa città osservata da differenti luoghi non sembra la stessa, e si moltiplica, per dir così, co' differenti punti di veduta, avviene ancora, che per cagione della moltitudine infinita delle sostanze semplici, vi sieno, in qualche maniera, altrettanti universi, i quali non sono pertanto che rappresentazioni diverse dello stesso universo, secondo i differenti punti di veduta di ciascuna monade.

Da questa dottrina segue, che bisogna ammettere nell'anima percezioni, delle quali ella non ha coscienza. Chi di noi ha la coscienza della percezione di una monade? Le percezioni di cui abbiamo coscienza non si estendono al di là de' corpi, cioè dei composti, ed esse non possono giungere a' semplici, cioè alle monadi.

Similmente chi può dire di aver la coscienza del numero infinito delle percezioni, che si riferiscono alla moltitudine infinita delle monadi, dalle quali è composto l'universo? Intanto le ragioni *a priori* dimostrano che queste percezioni debbono aver esistenza nell'anima; queste stesse ragioni dimostrano dunque l'esistenza delle percezioni di cui l'anima non ha coscienza: quando, per esempio, io ascolto il rumore del mare, ascolto quello di ciascuna onda; poichè, se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara, di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e di cui non ne ho affatto la coscienza. Se il rumore di un'onda si facesse sentir solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcun'altra, ella sarebbe chiara, ed io ne avrei la coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello che fa ciascuna particella d'acqua; il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione

composta da molte altre percezioni, delle quali io non ho coscienza. La percezione totale che risulta dalla confusione di molte altre io la chiamo confusa. Una percezione può dunque esser chiara e confusa nello stesso tempo; ella è chiara per la coscienza che io ne ho, ella è confusa, perchè non distinguo le percezioni particolari di cui essa è il risultamento. Ella diviene distinta a misura che vi distinguo un più gran numero di percezioni particolari. La percezione di un albero, per esempio, è distinta, perchè io vi distinguo un tronco., rami, foglie, ec. Ma qualunque decomposizione che noi facciamo delle nostre percezioni, non giungeremo mai alle percezioni semplici, le quali avessero per oggetto le monadi. La sensazione di un colore, per esempio, non può rappresentar l'oggetto colorato, se non perchè è composta di percezioni oscure, le quali rappresentano i moti e le figure, che sono le cause fisiche di questo colore. Queste ultime percezioni non possono rappresentare questi moti e queste figure, se non perchè esse risultano ancora da percezioni oscure, le quali rappresentano le determinazioni, che sono il principio dei moti e delle figure, e così di seguito sino alle prime determinazioni delle monadi.

Quando tutte le percezioni sono oscure, non vi è alcuna percezione, di cui la monade ha coscienza. Tale è lo stato dell'anima in un sonno profondo, in cui non vi sono sogni, e tale sembra essere lo stato delle monadi che compongono i corpi. La morte può procurare agli animali per un tempo uno stato di tal maniera.

Non essendo possibile l'azione reciproca delle monadi, segue che l'anima non agisce sul corpo, nè il corpo sull'anima. L'anima segue le sue leggi, ed il corpo le sue; ma essi si accordano per l'armonia prestabilita fra tutte le sostanze, poichè tutte rappresentano lo stesso universo. In questo sistema dell'armonia prestabilita, i corpi agiscono come se, per impossibile, non vi fosse alcun'anima, e le anime agiscono come se non vi fossero corpi: e tutte e due queste cose agiscono come se influissero reciprocamente l'una su l'altra.

Tale è il romanzo filosofico dell'armonia prestabilita. Esso è privo di qualunque fondamento, e ripugna ai fatti più chiari della coscienza.

Tutto il fondamento di questo sistema consiste nell'impossibilità dell'azione reciproca delle sostanze semplici, o delle monadi; ma questa pretesa impossibilità non esiste che nell'immaginazione de' suoi difensori. La monade, si dice, non può agire al di fuori di sè, perchè gli accidenti non possono separarsi dalla sostanza. Ma chi ha detto a Leibnizio, che all'inchè un essere agisca al di fuori, è necessario che gli accidenti si separino dall'essere che agisce? L'azione è immanente all'essere; ma l'effetto dell'azione è distinto dall'azione, perchè l'effetto deve esser distinto dalla causa, l'effetto potendo essere o una modificazione, o una sostanza; nel caso primo la modificazione può o appartenere all'agente, o appartenere al paziente; perciò si hanno due specie di azioni produttive di modificazioni, cioè l'azione immanente e l'azione transeunte. Qualunque di queste azioni è incomprendibile, e l'una non si comprende meglio dell'altra. Il fondamento dunque dell'armonia prestabilita non è che nell'aria.

Questo sistema ripugna a' fatti più chiari della coscienza. La sensazione si mostra alla coscienza come una modificazione passiva, che viene dal di fuori dell'anima: non vi è che uno spirito indocile alle lezioni più chiare dell'esperienza, che possa negare questo fatto primitivo. Asserire con Leibnizio che la sensazione deriva dall'interno dell'anima, è asserire che l'azione è passione.

La distinzione de' moti del corpo involontari e meccanici, è fondata sull'esperienza: il sistema dell'armonia prestabilita la distrugge. Che diremo poi del domma della libertà? esso è ruinato nel sistema leibniziano.

Bayle, nell'articolo *Rorarius*, sviluppò le principali difficoltà contro questo sistema: Leibnizio ha creduto di rispondere: Wolfio di difendere Leibnizio: seguiano questi filosofi ne' loro argomenti e nelle loro risposte: ecco come ragiona il primo: « 1. La mia prima osservazione sarà, che questo sistema innalza al disopra di tutto ciò che si può concepire la potenza e l'intelligenza dell'arte divina. Figuratevi un vascello, che senza avere alcun sentimento, nè alcuna conoscenza, e senza esser diretto da alcun essere o creato o increato, abbia la virtù di muoversi da sè stesso, perfettamente a proposito, che abbia sempre il vento favorevole, che eviti le correnti e

gli scogli, che getti l'ancora ove bisogna, che si ritiri in un porto precisamente allora che è necessario di ritirarsi: supponete, che un tal vascello navighi di seguito in questo modo per molti anni, sempre movendosi e girandosi come bisogna, avuto riguardo a' cambiamenti dell'aria ed alle differenti situazioni de' mari e delle terre, voi converrete, che l'infinità di Dio non è troppo grande per comunicare a questo vascello una tal facoltà, e voi direte eziandio, che la natura del vascello non è affatto capace di ricevere da Dio questa virtù. Intanto quello che Leibnizio suppone della macchina del corpo umano è più ammirabile e più sorprendente di ciò. Applichiamo alla persona di Cesare il sistema di Leibnizio dell'unione dell'anima col corpo. »

« 2. Bisogna dire, secondo questo sistema, che il corpo di Giulio Cesare esercitò di tal maniera la sua virtù motrice, che dalla nascita sino alla sua morte egli seguì un progresso continuo di cambiamenti, che corrispondeva coll'ultima esattezza a' cambiamenti perpetui di una certa anima, che esso non conosceva affatto, e che non faceva su di esso alcuna impressione. Bisogna dire che la regola secondo la quale questa facoltà del corpo di Cesare doveva produrre i suoi atti, era tale che egli sarebbe andato al senato un tal giorno, ad una tale ora, che egli vi avrebbe pronunciato le tali, e tali parole, ec. »

« Sebbene avesse piaciuto a Dio di annientare l'anima di Cesare l'indomani del giorno in cui fu creata, bisogna dire che quella virtù motrice si cambiava e si modificava puntualmente secondo la volubilità dei pensieri di questo spirito ambizioso, e che essa si dava precisamente un tale stato piuttosto che ogni altro, perchè l'anima di Cesare passava da un pensiero ad un altro. Una forza cieca può essa modificarsi sì a proposito in conseguenza di un'impressione comunicata trenta o quarant'anni avanti, e che non è mai stata rinnovata dopo, e la quale è abbandonata a sè stessa, senza che essa abbia mai conoscenza della sua azione? Ciò non è forse molto più incomprendibile della navigazione di cui io ho parlato nel paragrafo precedente? »

« 3. Ciò che accresce la difficoltà è, che una macchina umana contiene un numero quasi infinito di organi, e che essa è continuamente esposta all'urto dei corpi

che la circondano, e che per una diversità innumerevole di scuotimenti eccitano in essa mille specie di modificazioni. Qual è il mezzo di comprendere, che non avviene giammai del disordine in questa *armonia prestabilita*, e che essa abbia sempre il suo corso durante la più lunga vita degli uomini, non ostante le infinite varietà dell'azione reciproca di tanti organi gli uni su gli altri, circondati da tutte le parti da un'infinità di corpicciuoli ora freddi, ora caldi, ora secchi, ora umidi, ora attivi, ora pungenti i nervi, o di questo, o di quel modo. Io voglio che la molteplicità degli organi e la molteplicità degli agenti esterni sieno un istrumento necessario per la varietà, potrà ella avere quella giustezza di cui qui si ha bisogno? Non turberà ella la corrispondenza di questi cambiamenti e di quelli dell'anima? Ciò mi sembra interamente impossibile. »

« Notate che secondo Leibnizio, ciò che è attivo in ciascuna sostanza è una cosa che deve essere ridotta ad una vera unità. Bisogna dunque, postochè il corpo di ciascun uomo è composto di molte sostanze, che ciascuna abbia un principio di azione realmente distinto dal principio di ciascuna delle altre. Egli vuole che l'azione di ciascun principio sia spontanea. Ora, ciò che dee variare all'infinito i loro effetti e turbarli, perchè l'urto de'corpi vicini deve mescolare qualche costringimento alla spontaneità naturale di ciascuna. »

« 4. Si ha un bel farsi scudo della potenza di Dio, per sostenere che le bestie non sono che automi; si ha un bel rappresentare, che Dio ha potuto fare macchine sì artificiosamente lavorate, che la voce di un uomo, la luce riflessa di un oggetto le colpiscano precisamente ove bisogna, affinchè esse si movano di tale o tal maniera. Tutto il mondo, eccettuata una parte di cartesiani, rigetta questa supposizione, e non vi è alcun cartesiano che la vorrebbe ricevere, se si volesse estenderla sino all'uomo; cioè se si volesse sostenere che Dio ha potuto fare corpi, i quali farebbero macchinamente tutto quello che noi vediamo fare agli altri uomini. Negando ciò, non si pretende dare limiti alla potenza ed alla scienza di Dio; si vuole solamente significare che la natura delle cose non soffre che le facoltà comunicate alla creatura non abbiano necessariamente alcuni limiti. Bisogna

necessariamente, che l'azione delle creature, sia proporzionata al loro stato essenziale, e che essa si eseguisca secondo il carattere che conviene a ciascuna macchina; perchè secondo l'assioma de' filosofi, tutto ciò che è ricevuto si proporziona alla capacità del soggetto: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Si può dunque rigettare come impossibile l'ipotesi di Leibnizio, perchè essa racchiude difficoltà più grandi di quelle che racchiude l'ipotesi degli automi: essa pone un'armonia continua fra due sostanze che non agiscono l'una sull'altra; ma se i servi fossero macchine, e che essi facessero puntualmente questo o quello tutte le volte che il loro padrone l'ordinerebbe, ciò non accadrebbe senza che vi fosse un'azione reale del padrone su di essi; egli pronuncierebbe parole, farebbe segni che scuoterebbero realmente gli organi de' servi. »

Lo stato della filosofia di un secolo è legato a quello del secolo che lo precede. Cartesio e la sua scuola non potevano essere soddisfatti dell'influsso fisico, spiegato nel modo scolastico; essi rigettarono tosto qualunque causalità reciproca fra le due sostanze dell'anima e del corpo.

Cartesio inoltre avea immaginato che i bruti erano privi di qualunque anima; e che in essi non vi era altro che il corpo, il quale faceva solo tutto ciò che noi vediamo fare a' bruti; i bruti dunque, secondo questo filosofo, non sono che pure macchine, che puri automi.

Ma Cartesio, o la sua scuola almeno, faceva intervenire l'azione immediata della divinità, per i diversi moti che noi vediamo ne' corpi; così i moti, che fanno i bruti, secondo questa ipotesi sono prodotti immediatamente da Dio.

Leibnizio sopravviene: egli ammette co' cartesiani, che non vi ha alcun reale commercio fra l'anima ed il corpo; egli ammette ugualmente, che i corpi de' bruti eseguono macchinalmente, e senza l'influenza di alcun'anima, tutti i moti che noi vediamo in essi. Ma egli non ammette l'azione immediata di Dio per questi moti; egli crede che ciò sarebbe un miracolo continuo, che il filosofo non deve ammettere, ed il sistema dell'*armonia pre-stabilita* nasce tosto nel suo spirito. Il corpo umano, secondo Leibnizio, è nello stesso stato in cui sono i corpi.

de' bruti: esso perciò eseguisce macchinalmente tutti i moti, che noi vediamo in esso.

Da questa ipotesi segue legittimamente, che noi non abbiamo più alcun fondamento legittimo per credere l'esistenza di altri uomini simili a noi: ciò che vediamo sono i corpi degli altri uomini; gli spiriti non si vedono, ma si deducono da' corpi che si vedono, per i moti, che questi corpi eseguiscono, e che si credono derivati dall'azione di un'anima intelligente in essi; ma la scuola di Leibnizio ci toglie questo argomento; poichè quei moti, i quali noi crediamo derivare dall'azione dell'anima sui corpi umani, si eseguiscono macchinalmente da questi corpi. Ma che dico io? la scuola di Leibnizio ci toglie anche il motivo di credere l'esistenza de' corpi; perchè l'anima potrebbe vederli senza che essi vi fossero, ed eccoci condotti al più desolante egoismo. Vi vuole una somma arditezza a sostenere con Wolfio, che un tal sistema non reca alcun nocumento alla filosofia, alla fisica ed alla morale.

Ma lasciamo di combattere il romanzo dell'armonia pre stabilita, per le sue mostruose illazioni, ed esaminiamolo in sè stesso. Bayle, come si rileva da ciò che ho riportato di sopra, ha provato essere impossibile che il corpo umano eseguisca quei moti, che in esso si osservano, senza l'influenza immediata di una causa intelligente. Wolfio accorre in difesa del suo Leibnizio; egli pone le due seguenti proposizioni: « *In systemate harmoniæ præstabilitæ vi mechanismi corporis ex ideis materialibus sensibilibus nascuntur motus volitionibus et appetitionibus animæ respondentes citra ullam determinationem extrinsecam immediatam.* »

Ma egli soggiunge: « *Attentione sufficiente usus facile perspicit ex motu in cerebro præexistente non nisi probabiliter inferri motum spirituum animalium in nervos motores influentium, cum demonstrari non possit, seu distincte explicari nequeat, quomodo vi motus præexistentis directio spirituum animalium ad influxum in nervos motores necessaria prodeat, consequenter etiam non nisi probabiliter porro inferitur, directionem istam fieri citra determinationem extrinsecam immediatam.* »

L'altra proposizione wolfiana è la seguente: « *In systemate harmoniæ præstabilitæ supponitur possibile esse*

- corpus, in quo series quædam motuum per impressiones
- objectorum externorum in organa sensoria conservari
- potest, ut singuli continuo consentiant singulis perceptionibus, atque appetitionibus et aversionibus animæ, eodem prorsus ordine se se invicem consequentes,
- quo animæ modificationes se se invicem excipiunt (1). »

Nella lezione LXIV ho provato chiaramente che vi sono nel corpo umano alcuni moti, i quali non possono avere la ragion sufficiente che nel solo pensiero dell'anima, in conseguenza ciò che Wolfio giudica probabile, senza niun fondamento, io ho provato, in un modo chiaro, essere impossibile. A quello che ho ivi detto, aggiungo quest'altro esempio: si trovano in una sala molti servi: il mio si chiama Pietro; io vado nella sala, e dico: *Pietro, fammi venire la carrozza*; con queste parole io produco una stessa impressione nel cervello di ciascuno di questi servi, il che vale quanto dire, nel linguaggio di Wolfio, una stessa idea materiale; intanto questa idea materiale non produce in niuno degli altri servi che si trovano nella sala il moto che produce nel mio servo. Quale è la ragione di questo avvenimento? Ognuno la conosce: essa consiste nell'avere il moto del mio servo la ragion sufficiente nel pensiero che io ho legato alle parole: *Pietro, fammi venire la carrozza*; il qual pensiero essendo nell'anima di Pietro, la spinge a volere il moto, che si osserva nel corpo di Pietro diretto a farmi venire la carrozza; questo moto non è dunque un moto derivante da un moto esistente nel cervello di Pietro, ma da un pensiero esistente nell'anima di Pietro; il moto esistente nel cervello di Pietro si trova pure nel cervello di ciascuno degli altri servi, e non produce ne' loro corpi il moto che produce nel corpo di Pietro. I fatti di questa natura ci colpiscono incessantemente, e vi vuole uno spirito di sofisma, per dire; *che è probabile, che tali moti nascono da un moto nel cervello, e non già da un pensiero dell'anima.*

Ma continuiamo ad ascoltare Bayle.

• 5. Consideriamo l'anima di Cesare: noi troveremo maggiori impossibilità. Quest'anima era nel mondo, senza essere esposta all'influenza di alcuno spirito. La for-

(1) *Op. cit.*, § 613 e 617.

za, che ella aveva ricevuto da Dio, era l'unico principio delle azioni particolari che essa produceva a ciascun momento; e se queste azioni erano differenti le une dalle altre, ciò non procedeva dall'essere le une prodotte dal concorso di alcune molle, le quali non contribuivano alla produzione delle altre, perchè l'anima dell'uomo è semplice, indivisibile, immateriale. Leibnizio ne conviene.... Ritorniamo all'anima di Giulio Cesare, e chiamiamola un automa immateriale, e compariamola con un atomo di Epicuro; io intendo un atomo circondato dal vóto per ogni parte, e che non incontrerebbe mai alcun altro atomo. La comparazione è giustissima; perchè questo atomo da un lato ha una virtù naturale di moversi, l'esegue senza essere ajutato da chicchessia, e senza essere ritardato o attraversato da alcuna cosa, e dall'altro lato l'anima di Cesare è uno spirito, che ha ricevuto la facoltà di darsi dei pensieri, e che la mette in esecuzione senza l'influenza di alcun altro spirito, nè di alcun corpo. Nulla l'assiste, nulla l'attraversa. Se voi consultate le nozioni comuni e le idee dell'ordine, troverete che questo atomo non deve mai fermarsi, e che essendosi mosso nel momento precedente deve moversi in questo momento ed in tutti quelli che seguiranno, e che la maniera del suo moto deve essere sempre la stessa. Ciò è la sequela di un assioma approvato da Leibnizio, *che una cosa rimane nello stato in cui essa è una volta, se nulla l'obbliga a cambiarlo: noi concludiamo, ei dice, non solamente che un corpo, il quale è in riposo, continua ad essere in riposo, ma eziandio che un corpo, il quale è in moto, continuerà in questo moto ed in questo cambiamento, cioè conserverà la stessa velocità e la stessa direzione, se nulla sopravviene che l'impedisca.*

• Tutto il mondo conosce chiaramente che questo atomo, sia che si mova per una virtù innata, come Democrito ed Epicuro l'assicuravano, sia che si mova per una virtù ricevuta dal creatore, avanzerà sempre uniformemente ed egualmente nella stessa linea, senza che alcune volte gli avvenga di rivolgersi a destra, o a sinistra, o di retrocedere.... Facciamo uso di tutto ciò.

• 6. L'anima di Cesare è un essere a cui l'unità conviene rigorosamente. La facoltà di darsi pensieri, secondo il sistema di Leibnizio, è una facoltà della sua natura: ella

l'ha ricevuta da Dio, quanto al possesso e quanto all'esecuzione. Se il primo pensiero, che essa si dona, è un sentimento di piacere, non si vede perchè il secondo non sarà eziandio un sentimento di piacere, perchè quando la causa totale dello effetto rimane la stessa, l'effetto non può cambiare. Ora quest'anima, al secondo momento della sua esistenza non riceve una nuova facoltà di pensare, essa non fa che ritenere la facoltà che aveva al primo momento, ed è così indipendente dal concorso di qualunque altra causa al secondo momento come lo era al primo; ella deve dunque al secondo momento riprodurre lo stesso pensiero che aveva il momento innanzi prodotto. Se voi mi obbiettate, che ella deve essere in istato di cambiamento, e che non vi sarebbe nel caso che suppongo, io vi rispondo, che il suo cambiamento sarà simile al cambiamento dell'atomo; perchè un atomo che si move continuamente nella stessa linea, acquista in ciascun momento una nuova situazione, ma quella che acquista è sempre simile alla situazione precedente. Affinchè dunque un'anima sussista in istato di cambiamento, basta che essa si dia un pensiero simile al primo. Ma non la restringiamo tanto, accordiamole la metamorfosi dei pensieri; ma bisognerà per lo meno, che il passaggio da un pensiero ad un altro racchiuda qualche ragione di affinità. Se suppongo, che in un certo istante l'anima di Cesare vegga un albero, che ha fiori e foglie, io posso concepire, che subito essa desideri di vederne uno, che non abbia che foglie, e poi uno che non abbia che fiori, e che così ella si farà successivamente molte immagini, le quali nasceranno le une dalle altre, ma non si saprebbero rappresentare come possibili i cambiamenti dal bianco al nero, e dal sì al no, nè quei salti tumultuosi dalla terra al cielo, che sono ordinari al pensiero dell'uomo. Non si saprebbe comprendere che Dio abbia potuto mettere nell'anima di Giulio Cesare il principio che io sto per dire. Gli avvenne senza dubbio più di una volta di essere punto da una spilla nell'atto che egli lattava. Fu dunque necessario, secondo l'ipotesi che qui si esamina, che la sua anima modificasse sè stessa di un sentimento di dolore immediatamente dopo le percezioni piacevoli della dolcezza del latte, che essa aveva avuto due o tre minuti di seguito. Per qual molla fu ella determinata di

interrompere i suoi piaceri, ed a darsi subito il sentimento del dolore, senza che nulla l'avesse avvertita di prepararsi al cambiamento, nè che alcuna cosa fosse accaduta di nuovo nella sua sostanza? Se voi percorrete la vita di questo imperatore romano, troverete a ciascun passo la materia di una obbiezione più forte ancora di questa. »

Facciamo alcune riflessioni sui ragionamenti riportati, e senza uscir da noi stessi esaminiamo i cambiamenti che accadono nell'anima nostra: l'osservazione interiore ce ne mostra di due specie, alcuni sono ripugnanti alle modificazioni attuali, e l'escludono: altri non sono ripugnanti, e possono aver esistenza insieme colle modificazioni attuali: per cagion di esempio, sono affetto dal sentimento della sete: bevo; la modificazione che segue al bere toglie il sentimento della sete: sono afflitto per la grave malattia di un mio congiunto, ricevo la notizia della sua guarigione, e passo dallo stato di afflizione a quello di letizia; i due stati sono ripugnanti l'uno all'altro, ed esclusivi l'uno dell'altro.

Vi sono poi cambiamenti non esclusivi l'uno dell'altro, ma che possono stare insieme nello spirito: un uomo che ragiona conosce le premesse prima dell'illazione; l'illazione, che egli deduce, è una modificazione dell'anima, la quale non esclude le modificazioni delle premesse; anzi non può suppersi uno spirito dotato della forza ragionatrice, il quale ammetta le premesse e neghi l'illazione.

Premessa questa distinzione, si può ragionare così contro gli armonisti: lo stato attuale dell'anima, secondo voi, segue dallo stato antecedente, o, in altri termini, ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente; ora, ciò non può verificarsi per quegli stati che sono esclusivi l'uno dell'altro. Come mai una cosa può ella contenere la ragion sufficiente del suo non essere? Io mi trovo in uno stato di piacere, io voglio continuare ad essere in questo stato: ciò non ostante improvvisamente io passo dallo stato di piacere a quello del dolore; chi mai, quando ragiona di buona fede, dirà che la ragion sufficiente dello stato di dolore sia nello stato di piacere, uno stato contiene dunque la ragion sufficiente della sua non esistenza? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente.

te: questo dunque conterrebbe la ragion sufficiente del suo non essere. Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione del piacere; se il dolore succede al piacere, ed ha la ragion sufficiente nel piacere, il dolore ha la ragion sufficiente nell'atto che esiste in ciò che è cessato; ciò è impossibile. L'effetto esiste, perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste: qui avviene il contrario; il dolore esiste nell'anima, non già perchè il piacere esiste, il che è impossibile, ma perchè il piacere non esiste; il piacere non può dunque contenere la ragion sufficiente del dolore, che gli succede. Io leggo una lettera, la quale mi fa conoscere lo stato di perfetta sanità di un mio congiunto assente, ed io sono nella gioia per la notizia; dopo di ciò mi giunge immantinenti un messo, e mi annunzia la morte del mio congiunto: io passo dalla gioia alla tristezza: i leibniziani sono costretti di dirci che la conoscenza della morte del mio congiunto ha la sua ragion sufficiente nella conoscenza della sanità del medesimo; e che la tristezza ha la sua ragion sufficiente nell'antecedente gioia. Leibnizio ha replicato a questo argomento dicendo « che le percezioni, le quali si trovano insieme nella stessa anima nello stesso tempo, involupando una moltitudine veramente infinita di sentimenti indistinguibili, che la serie deve sviluppare, non bisogna maravigliarsi della varietà infinita di ciò che ne deve risultare col tempo. Tutto ciò non è che una conseguenza della natura rappresentativa dell'anima, la quale deve esprimere ciò che avviene, e ciò che avverrà nel suo corpo, ed in qualche maniera in tutti gli altri per la connessione o corrispondenza di tutte le parti del mondo (1). »

Wolfio enuncia questa risposta, dicendo che tutti i cambiamenti, i quali accadono nell'intero universo, accadere debbono nell'idea di questo universo, la quale si trova nell'anima nostra.

I più grandi ingegni fanno pietà quando sono ostinati a difendere assurdità manifeste. Nell'atto, per cagion di esempio, che io sono nella gioia per la perfetta sanità di un mio congiunto assente, e che in conseguenza nel rap-presento chiaramente come vivo in un luogo, egli è già in

(1) Lettera all'autore de *l'histoire des Ouvrages des Savans*.

preda di morte; ed io, in conseguenza, secondo Leibnizio e la sua scuola, debbo rappresentarmelo oscuramente come morto; perciò debbo rappresentarmi il mio congiunto come vivo e come morto insieme. È mai possibile il profferire seriamente siffatte assurdità? Queste percezioni oscure, di cui non abbiamo affatto coscienza, e la cui esistenza è posta arbitrariamente, influiscono esse o non influiscono a far nascere quelle percezioni chiare che noi osserviamo? Se influiscono, come Leibnizio pretende, come mai la percezione oscura della morte influisce ella a produrre la percezione chiara della vita? Se poi non influiscono, sono inutili alla spiegazione de' fatti intellettuali. Inoltre, siccome in questa ipotesi si rigetta l'azione reciproca delle monadi, così non possono avvenire nell'idea dello intero universo, che si suppone nell'anima, cambiamenti esclusivi dello stato antecedente, poichè le diverse serie delle rappresentazioni delle monadi non possono ammetterne per ciascuna monade. Ma io già mi son molto dilungato su questo soggetto; perciò aggiungo solamente, che questa ipotesi non sembra conciliabile colla libertà. La libertà esige che l'anima sia la causa prima di alcune serie di avvenimenti. Ora, nell'ipotesi dell'armonia prestabilita, tutti gli stati posteriori dell'anima hanno la ragion sufficiente negli stati antecedenti, e perciò non possono non seguire dagli stati antecedenti; lo stato primitivo poi l'anima lo riceve dal creatore, tutti gli stati dell'anima derivano dunque dalla natura dell'anima; ora, il naturale è opposto al libero; niuno di questi stati esiste perchè l'anima lo fa esistere, ma esiste per la natura dell'anima. E ben è da credere, che se ne fosse avveduto Leibnizio, poichè ha chiamato il suo sistema un *automatismo spirituale*.

Questo filosofo fa molto caso del suo principio della ragion sufficiente; intanto ci dà un sistema, in cui ad ogni momento si vedono fatti senza ragion sufficiente.

L'armonia prestabilita è dunque un'ipotesi senza fondamento e ripugnante a' fatti più chiari della coscienza, e perciò assurda.

Allorchè il filosofo non vuole arrestarsi ad alcuni fatti primitivi ed inesplicabili, e non vuole ammettere certe cose che sono incomprensibili nella loro vera natura, non vi è più termine alle ipotesi ed alle dispute: alcuni filosofi, non essendo soddisfatti dei tre sistemi sul commercio dell'anima col corpo, che abbiamo or ora esaminato, ne hanno immaginato un altro, il quale consiste nell'ammettere una sostanza media, la quale avverta l'anima de' moti del proprio corpo, ed eseguisca i voleri dell'anima col muovere il corpo. Ma giova ascoltare Le Clerc, che ha creduto probabile l'esistenza di questa sostanza media che suol chiamarsi il *mediatore plastico*. Egli scrive:

« Chi sa se non vi è in noi un terzo principio, che conosce i nostri pensieri, e che pronto ad obbedire agli ordini delle anime nostre, eseguisce tutto ciò che esse ordinano, senza che noi lo conosciamo? Sembra eziandio, che non si può disconvenire di esservi un principio, il quale mova la macchina de' nostri corpi, essendo essa ben disposta, per adempiere le funzioni vitali, senza che noi lo sappiamo. La respirazione ed il moto del cuore sono effetti a' quali l'anima nostra non ha alcuna parte, come Cudworth l'ha molto bene osservato, ed intanto non sembrano farsi meccanicamente. Ne' moti volontari le anime nostre non sanno ciò che bisogna fare per muovere le nostre membra; esse non fanno che comandare, e vi è alcuno, il quale eseguisce fedelmente ciò che esse ordinano, se gli organi sono ben disposti; perchè altrimenti questo principio esecutivo, qualunque siasi, non può muoverli, come un musaico non può suonare un istrumento di musica che è rotto, o al quale manca qualche parte necessaria. Non sarebbe dunque possibile che vi fosse un essere vivente nel nostro corpo, oltre l'anima nostra, il quale fosse a lei subordinato, senza che l'anima nostra lo sapesse, per ubbidirle; ma la cui potenza sarebbe limitata in modo che non potrebbe ubbidire, che per mezzo degli organi disposti di una certa maniera? Non si saprebbe negare la possibilità di questo essere, e per con-

seguenza non vi è bisogno di ricorrere a Dio per rendere ragione dell'esecuzione de' nostri voleri. Questo stesso essere, scosso dai moti del nostro corpo, potrebbe avvertire le anime nostre di ciò che accade, affinchè esse ordinassero ciò che sarebbe necessario per la sua conservazione, e che egli facesse ciò che è in suo potere per ubbidire alle anime nostre. Come si suppone questo essere senza conoscenza riflessa e senza alcuna capacità di formare disegni, e di agire per un fine, egli non farebbe che avvertir l'anima e ricevere i comandi di lei, per eseguirli per quanto si estende il suo potere. L'anima sarebbe, secondo questa supposizione, simile ad un padrone, incapace di servir sè stesso, e che non avrebbe altro potere se non che quello di comandare; ed il principio plastico rassomiglierebbe ad uno schiavo, che nulla saprebbe de' disegni del suo padrone, e che non farebbe se non eseguire gli ordini di lui, ed avvertirlo di ciò che concerne gl'interessi dello stesso.

« Si dirà forse, che ciò è un comporre un sol uomo di tre sostanze differenti, il che non è verisimile. Ma per qual dimostrazione si fa vedere che l'uomo può esser composto di due sostanze, ma non di tre? È certo che non ve n'ha alcuna, ed è certo che formando l'uomo di due sostanze, le quali non hanno alcun rapporto naturale l'una coll'altra, non si può in alcuna maniera spiegare l'unione dell'anima e del corpo, senza fare intervenir la divinità; alla quale si attribuiscono le funzioni che io ho attribuito al principio plastico, che suppongo poter essere in noi. Io non saprei ben digerire il pensiero di coloro, i quali abbassano la divinità a tanti vili od indegni ministeri, e che la sottopongono a leggi arbitrarie che essa non viola giammai.

« Che se mi si domanda una definizione netta di questo principio medio, che lega l'anima col corpo, io risponderò, che non ne posso dar alcuna esatta, perchè è una sostanza la quale non mi è nota che per gli effetti, i quali io vedo che essa produce. Tutto ciò che io ne posso dire è che esso è un essere, il quale ha in sè stesso un principio di attività, e che può agire per sè stesso egualmente sull'anima che sul corpo; un essere, il quale avverte l'anima di ciò che accade nel proprio corpo per mezzo delle sensazioni che esso vi produce, e che move

il corpo agli ordini dell'anima, senza nondimeno sapere il fine delle sue azioni (1). »

Il discorso enunciato non contiene se non che proposizioni gratuite e proposizioni false. Noi non pretendiamo limitare la realtà delle cose a ciò che noi possiamo concepire; ma il concetto di un essere, il quale non sia nè semplice, nè composto, non è solamente un incomprendibile, ma un assurdo. Non vi è mezzo fra due proposizioni contraddittorie, e perciò il *mediatore plastico*, immaginato senza fondamento, deve necessariamente essere o semplice, o non semplice, cioè composto. In qualunque di questi modi, che esso si ammette, la difficoltà di spiegare il commercio fra l'anima ed il corpo rinasce. Se è semplice, e come mai è esso in commercio immediato col corpo? Se è composto, e come mai è in commercio immediato coll'anima?

Inoltre il mediatore di cui parliamo deve conoscere tutti i moti del corpo, per produrre le sensazioni nell'anima; deve conoscere tutti gli ordigni del corpo umano, secondo questa ipotesi, per poterlo muovere; esso è dunque una sostanza dotata di conoscenza, sia qualunque la natura di questa sua conoscenza; ora è dimostrato evidentemente, che una sostanza dotata di percezione non può esser che semplice. Il mediatore plastico sarebbe dunque una sostanza semplice, ma così sarebbe inutile alla spiegazione, per la quale è stato immaginato.

Il motivo che ha indotto Le Clerc ad immaginare il mediatore plastico, è stato perchè egli ha creduto impossibile l'influsso fisico, ed inconveniente il sistema delle cause occasionali. Io ho provato che l'influsso fisico bene inteso deve ammettersi come un fatto della natura. Le Clerc non adduce altri argomenti contro l'impossibilità dell'influsso fisico, che quelli stessi a' quali io ho già risposto di sopra, trattando del sistema del fisico influsso. Le Clerc, col mettere nell'uomo una sostanza che non sia nè spirito nè corpo, invece di spiegare il commercio dell'anima col corpo, come egli pretende di fare, ci circonda di nuove e più dense tenebre. Perchè prima dell'invenzione del mediatore, noi non comprendevamo il come avvengono due cose; cioè come l'anima produca dei moti

(1) Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, tom. 2, art. 2, num. XII.

nel corpo, e come il corpo produca sensazioni nell'anima; dopo l'immaginazione del mediatore siamo all'oscuro sopra quattro punti, vale a dire non conosciamo come mai l'anima agisca nell'anzidetto mediatore, e questo nell'anima; nè come un tal mediatore sia capace di muovere il corpo e di avere per l'azione di esso varie ed innumerevoli modificazioni.

LEZIONE LXXVIII.

DELL' INFLUENZA DEL FISICO SUL MORALE DELL' UOMO.

Il corpo dell'uomo colle sue diverse modificazioni costituisce il *fisico dell'uomo*: l'anima colle sue diverse modificazioni costituisce il *morale dell'uomo* stesso. Noi abbiamo veduto che l'anima è in una reale dipendenza dal corpo, riguardo all'esistenza ed alla natura delle sue sensazioni: bisogna dunque ammettere una certa influenza del fisico sul morale dell'uomo.

Lo stato del corpo umano dipende dal clima, come l'esperienza ci dimostra; bisogna perciò ammettere una certa influenza del clima sul morale dell'uomo. Ciò è incontestabile.

Ma questa influenza si è estesa al di là de' suoi giusti limiti, e si è attribuito al clima ciò che dipende da cause morali.

L'influenza del fisico sul morale dell'uomo consiste, secondo abbiamo antecedentemente mostrato, nella dipendenza dell'esistenza delle sensazioni e della loro varia natura dal corpo. Questa influenza si conosce indipendentemente dal clima; poichè si ravvisa non solamente nei diversi individui della stessa città e dello stesso villaggio, ma eziandio ne' diversi periodi della vita dello stesso individuo, e ne' diversi stati del corpo di lui. Le sensazioni della vecchiazza son diverse da quelle della gioventù nello stesso individuo: le sensazioni dell'uomo sano son diverse da quelle dell'uomo ammalato; le sensazioni dell'uomo affetto dalla fame son diverse dalle sensazioni dell'uomo stesso quando è sazio. È questa una verità incontestabile.

È certo che il clima spinge più oltre questa diversità,

perchè rende più sensibile la diversa costituzione de' corpi umani.

L'autore sapientissimo della natura ha fatto l'uomo in modo che egli, a differenza degli altri animali, può vivere e moltiplicarsi quasi nella terra intera. Nessun animale è più dell'uomo capace di sostenere un estremo caldo ed un'estremo freddo. Nell'Africa, sulle coste del Senegal, egli sostiene un calore che fa bollire lo spirito di vino, e nell'Asia grecale resiste ad un freddo che rende il mercurio malleabile. Ma quantunque l'uomo abbia per regno tutta la terra ed eserciti in qualunque parte di essa il suo dominio, pure esso si mostra vario nel corpo, secondo la diversità delle parti della terra in cui abita. Questa varietà consiste nel diverso colore, nella diversa statura e nelle diverse fattezze. « Quante gradazioni nel colore (dice un saggio geografo) dall'Africano di un nero di ebano e di capelli lanuti, al Norvegio di un colorito bianco e vermiglio, e di capelli biondi ed ondegianti? Quale opposizione di statura fra il Patagone di sette piedi muscoloso e vigoroso, ed il Lappone debole, tozzo ed atticiato, ed alto appena quattro piedi! Quante varietà di forme dall'Europeo svelto, forte e ben proporzionato, fino alle membra gracili, allungate e sparute degli abitanti dell'Australia! queste e tante varietà non son opera del clima solo, ma derivano da più possenti ed ancora sconosciute cagioni (1). »

Queste varietà nel fisico degli uomini nebbono necessariamente produrre varietà nelle loro sensazioni, e perciò ne' loro gusti e nelle inclinazioni rispettive. Ma può forse da ciò dedursi, come hanno fatto alcuni filosofi, che tutto il morale dipende dal fisico, e perciò dal clima? Può forse inferirsi che lo sviluppo dell'intelligenza dipenda talmente dal clima, che i climi troppo caldi, o troppo freddi lo arrestano e l'impediscono? Può forse inferirsi che alcune virtù morali non possono aver esistenza in questi climi o troppo caldi, o troppo freddi; e che gli uomini siano in tali climi trascinati dalle forze fisiche della natura materiale ad esser viziosi, e abbandonarsi principalmente ad alcune specie di vizi? Per decidere

(1) *Galanti, geografia fisica, § XIII, n. 3.*

siffatta quistione abbiamo noi un mezzo facilissimo, e questo è di consultar la storia del genere umano.

Ma prima di ricorrere alla storia, osservo che Sesto Empirico, a nome degli scettici, ha opposto, ne' suoi famosi mezzi dell'epoca de' quali vi ho parlato nella logica materiale, questa varietà di sensazioni per negare la realtà della scienza fisica. Io ho provato che questa obbiezione è di niun valore, poichè sebbene le sensazioni sieno varie negli uomini, nondimeno tutti gli uomini convengono ne' rapporti delle sensazioni, e che ciò è sufficiente per la scienza fisica. Le nostre conoscenze sono giudizi; questi consistono nella relazione che lo spirito vede fra il predicato ed il soggetto. Questa relazione o è una semplice veduta dello spirito, come sono tutte le relazioni matematiche, o è una relazione oggettiva, come son quelle della qualità alla sostanza e dell'effetto alla causa. Ora, tanto le une che le altre, qual siasi la diversità delle sensazioni umane, sono le stesse in tutti gli uomini. Qual siasi la diversità della grandezza apparente di un palmo, percepita per mezzo degli occhi da diversi uomini, tutti convengono nel porre uno stesso rapporto fra un palmo ed una canna. La grandezza visibile del diametro del sole, nelle stesse circostanze, non è la stessa per tutti, ma siccome gli astronomi determinano la grandezza ottica per mezzo dell'angolo ottico, e la grandezza di questo angolo, consistendo in un rapporto, è la stessa per tutti. perciò nulla impedisce che gli astronomi convengano, nel determinare generalmente nello stesso modo il diametro apparente massimo, o diametro apparente minimo, e perciò il mezzano, poichè questa determinazione consiste in un rapporto. La scienza fisica è dunque indipendente dalla varietà delle sensazioni che sono negli uomini.

Io ho provato inoltre contro il sensualismo, che la intelligenza è essenzialmente diversa dalla sensibilità, perciò la varietà delle sensazioni non può influire ad un maggiore sviluppo dell'umana intelligenza. Giovanni Bobin, nato in Angers, nel decimosesto secolo, ha attribuito una estesa influenza al clima sul morale dell'uomo. Montesquieu sembra aver preso il suo sistema dei climi dal trattato di Bodin *della repubblica*.

Elvezio, sebbene sensualista e materialista, combatte con valide ragioni questo sistema; eccone alcune: « La

causa fisica delle conquiste de' settentrionali, dicesi, è racchiusa in quella superiorità di coraggio o di forza di cui la natura ha dotato i popoli del nord, in preferenza di quei del mezzogiorno. . . . si percorra la storia; si vedranno gli Unni abbandonare le paludi Meotidi per incatenare nazioni situate al nord del loro paese; vi si vedranno i Saraceni discendere in folla dalle arene brucianti dell' Arabia per vendicare la terra, domare le nazioni, trionfare delle Spague, e portare la desolazione sino nel cuore della Francia; si vedranno questi stessi Saraceni rompere con una mano vittoriosa gli stendardi delle crociate, e le nazioni dell' Europa, con tentativi reiterati, moltiplicare nella Palestina le loro disfatte e la loro vergogna. Se io porto i miei sguardi su di altre regioni, io vi vedo ancora la verità della mia opinione confermata, e dai trionfi di Tamerlano, che dalle rive dell' Indo discende conquistando sino a' climi gelati della Siberia, e dalle conquiste degl' Incas e dal valore degli Egiziani, che riguardati sin dal tempo di Ciro come i popoli i più coraggiosi, si mostrano alla battaglia di Trimbeja sì degni della loro riputazione, e finalmente da quei Romani, che portarono le loro armi vittoriose sino alla Sarmazia ed alle isole britanniche. Ora se la vittoria ha volato alternativamente dal mezzogiorno al nord, e dal nord al mezzogiorno; se tutti i popoli sono stati a vicenda conquistatori e conquistati; se, come l' istoria ce l' insegna, i popoli del settentrione non sono meno sensibili agli ardori brucianti del mezzogiorno, che i popoli del mezzogiorno lo sono all' asprezza dei freddi del nord, e se fanno la guerra con isvantaggio uguale in climi troppo differenti dal loro, è evidente che le conquiste de' settentrionali sono assolutamente indipendenti dalla temperatura particolare de' loro climi, e che si cercherebbe invano nel fisico la causa di un fatto, di cui il morale dà la spiegazione semplice e naturale (4).

Gli abitanti de' paesi troppo caldi, dicono i filosofi che io qui combatto, debbono essere stupidi, e le loro facoltà intellettuali debbono trovarsi in uno stato di torpore. Tutte le operazioni intellettuali si eseguiscono, essi soggiungono, per mezzo dell' azione delle fibre del cervello;

ma queste, ne' paesi molto caldi, hanno poca consistenza ed energia, e perciò brevi e passeggero saranno le impressioni che esse ricevono.

Riguardo alle virtù del cuore, gli abitanti de' paesi molto caldi, essendo molli ed effeminati, non son capaci di virtù severe.

Il clima d'Egitto, io rispondo, è certamente molto caldo; intanto l'Egitto fu la culla della civiltà, delle scienze e delle arti. Origene, San Clemente, S. Agostino, africani, furono grandi ingegni e dotti di primo ordine. Nulla dico della famosa scuola di Alessandria, e della famosa libreria che ivi fu distrutta da' Maomettani. Riguardo al cuore, dico che ne' principii del cristianesimo i vastissimi deserti dell'Egitto furono pieni di una quantità innumerabile di celebri solitari che col fervore della loro pietà e coll'austerità della loro penitenza, fecero tanto onore al cristianesimo.

Gli abitanti de' climi eccessivamente freddi, dicono i partigiani del clima caldo, sono di poca intelligenza, essendo che in esso le porte dell'intelligenza, cioè i sensi, son quasi otturate; e riguardo al cuore, essi son feroci e crudeli, e perciò incapaci delle virtù sociali.

Anche questa asserzione è smentita da' fatti. Ecco ciò che dice sulla letteratura della Svezia il saggio geografo che ho di sopra citato. « La letteratura cominciò a diffondersi nella Svezia nel regno del saggio e benefico re Carlo XI. La mineralogia moderna è nata nella Svezia per opera di Wallerio, di Cronstadt, di Solander, di Zumborg. I chimici Bergman, Scheele della Pomerania già svedese, e Berzelius hanno un nome dappertutto conosciuto. Gli Svedesi coltivano molto la storia naturale, ed il solo nome di Linneo forma la loro gloria. Klingestierna e Vargentin furono matematici insigni nel passato secolo. Vanta pure la Svezia i suoi storici, i suoi poeti, i suoi oratori, che si hanno fatto un nome illustre, malgrado che la letteratura ricerchi, per fiorire, un concorso di situazioni che mancano a' paesi settentrionali. . . Le scuole di mutuo insegnamento che nel 1823 eran 54 nella Svezia, giunsero nel 1828 a 3000. Nelle campagne della Norvegia, dove una scarsa popolazione è sparsa sopra un vasto territorio, troverete dappertutto scuole di mutuo insegnamento. . . Stocolma, Gotemburgo, Lund e Dront-

heimi hanno accademie di scienze e di belle lettere. La prima è recente, poichè cominciò nel 1780, ma poche accademie hanno saputo far tanto bene alle nazioni, quanto questa. Upsal, Lund e Cristiana sono università, e moltissimi sono i collegi ed i giovani e le accademie letterarie. L'arte tipografica vi si è perfezionata. Nella capitale vi sono 22 stamperie, e circa 54 per le altre città della Svezia e della Norvegia. Nel 1831 si pubblicavano nella Svezia 72 fra giornali politici ed opere periodiche, 47 de' quali a Stoccolma, 7 a Gotemburgo, ed il resto per le altre città del regno. »

Parlando il citato geografo de' costumi de' Lapponi egli dice « Questo popolo che passa mesi interi senza vedere il sole, che veste di pelli, si ciba di pesci ed appena conosce il pane, è più felice che non si crederebbe. Regna tra esso la più dolce fraternità: sempre lieto, di proibità a tutta prova, non ha ricchezze, e non conosce quelle passioni che avvelenano la vita in mezzo allo splendido lusso delle hostre città... I Lapponi svedesi e norvegi hanno abbracciato la religione evangelica, e sono più incivili degli altri della loro nazione. »

Lo stesso scrittore, parlando dell' uomo fisico, dice perciò con ragione generalmente che « all'uomo non solo è dato di piegarsi a tanti opposti climi, ma ha la qualità ancora di perfezionarsi nel fisico e nel morale. »

L'influenza del clima non può estendersi al di là del corpo, e quello del corpo non può estendersi al di là delle sensazioni. Ma la sensibilità non è l'intelligenza, e la varietà delle sensazioni non ha alcun rapporto colla diversa attività dell'intelligenza. L'anima è attiva ed intelligente per sua natura: è interamente falso, che lo sviluppo dell'intelligenza si eseguisce per mezzo delle fibre del cervello: è questa un'asserzione gratuita di coloro che immersi nella materia, non sanno condurre i loro pensieri al di là del corpo: lo sviluppo dell'intelligenza ha la sua sorgente nell'anima, non già nelle fibre del cervello: il moto che segue dalla meditazione nel cervello, è un effetto della meditazione, non già una causa: siamo sempre obbligati di rammentare a siffatti filosofi le più ovvie verità dell'intellettuale filosofia. Lo spirito umano è essenzialmente dotato di libertà nei suoi voleri, come

più ampiamente mostreremo appresso. Non può dunque il clima alcuna cosa sulla virtù.

Ma i filosofi, che io qui combatto, non lasciano di cavillare, appoggiati sopra dobolissime ragioni. Il dottor Germani nell' opera dell' umana perfezione, ci oppone che ne' paesi molto caldi gli uomini gran parte del giorno debbono star ritirati sotto le proprie tende o nelle capanne di paglia, e perciò sono impediti di conversar fra loro, e di aumentare in conseguenza colla scambievole comunicazione de' proprii pensieri, il fondo delle conoscenze che ciascuno possiede, e che di più sono impediti di fare alcun travaglio, poichè il calore, affievolendo le loro forze, li rende stanchi e lassi.

Un' obbiezione simile si fa riguardo all'eccessivo freddo: come mai, dicesi, potranno coltivare le arti e le scienze i Lapponi, che oppressi da un freddo così rigido, non è caso straordinario che nel verno si geli sulle loro labbra la bevanda contenuta nel bicchiere mentre bevono? Come mai potrà fiorire la società, dove regna un freddo sì eccessivo, che spesse volte quegli abitanti si trovano le membra gelate dal freddo?

Nelle recate obbiezioni s'ignora lo stato della quistione. Affinchè un uomo occupasse un posto sublime nel tempio del sapere si richiede il concorso di tre specie di cause, due delle quali sono interne, ed un'altra è esterna. Le due interne sono l'*ingegno* ed il *genio*, le quali chiamausi altrimenti *la forza del talento* e l'*amore del sapere*. Le cause esterne sono i mezzi diversi d'istruzione, i maestri, i libri, ec., più la sanità, una certa agiatezza, e cose simili. Ora le cause interne sono indipendenti dalle esterne: un uomo può esser dotato d'ingegno grande e di genio ugualmente grande; ed intanto per esser privo di maestri e di libri, non divenire un grand'uomo in una scienza qual siasi. Ora è certo che vi sono luoghi sulla terra ove le cause esterne allo sviluppo delle forze intellettuali mancano, oppure sono in piccol numero: ciò avviene per altre cause, oltre del caldo e del freddo: così ne' piccoli paesi mancano i mezzi d'istruzione, che abbondano nelle grandi capitali; ma da ciò può forse inferirsi, che la patria dei grandi uomini sieno solamente le grandi capitali?

È certo ugualmente che la dolcezza e l'asprezza del

clima alletta o disgusta gli uomini di abitarlo; e perciò è più o meno felice, pel lato delle cause esterne, allo sviluppo delle forze intellettuali. Ma lo stato della questione consiste nel vedere, se il clima crea i grandi ingegni ed i grandi geni. Ora è provato che non ha la forza di produrli, nè di escluderli. Quando l' abate Genovesi, adottando gli errori di Montesquieu, dice che le grandi opinioni, in materia di religione e di morale, dipendono dal clima, egli attribuisce al clima quell' influenza sul morale, che noi gli neghiamo, e che è smentita dal fatto. La terra quasi interamente fu lordata dal politeismo: dopo la nascita del cristianesimo l' idolatria fu quasi generalmente distrutta. I motivi delle false opinioni, in materia di religione e di morale, sono nell' animo, non sono nel corpo, e Genovesi non ne aveva fatto un' analisi esatta.

Termino questa lezione con una osservazione. La impressione del caldo e del freddo, riguardo alla sua intensità, dipende dalla costituzione originaria del corpo e dalla costituzione abituale del medesimo. È perciò un errore il credere, che il caldo dell' Egitto debba fare in quegli abitanti l' istessa impressione dolorosa che produce in un Europeo; e che il freddo della Lapponia produca l' istessa impressione in un Napolitano, che produce in un Lap-pone.

Fine della prima parte della Psicologia.

LEZIONE LXXIX.

PARTE SECONDA DELLA PSICOLOGIA.

PRINCIPII GENERALI, PEL SISTEMA DELLE FACOLTÀ DELL' ANIMA.
DELLA COSCIENZA.

Non vi può essere scienza senza verità primitive. La natura di queste verità dee corrispondere a quella della scienza di cui sono principii. Le scienze pure ipotetiche hanno per principii verità razionali, identiche, ipotetiche anch' esse. Ma la filosofia non deve essere una scienza ipotetica; essa ha per oggetto l' esistenza: essa deve dunque partire da qualche verità primitiva di fatto o di esistenza. Deve cominciare dall' ammettere la esistenza di qualche cosa; e deve ammetterla come un dato primitivo ed incontrastabile. Se l' esistenza di qualche cosa non è un dato primitivo, da qual principio potrà mai dedursi un' esistenza qualsiasi? Si dedurrà forse da una idea? Ma egli fa d' uopo almeno ammettere necessariamente l' esistenza di questa idea; e come si può essa ammettere se non come un dato primitivo? Bisogna dunque o riconoscere come un dato primitivo l' esistenza di qualche cosa, o serbare un eterno silenzio in filosofia.

Kant non potendo porre, in forza del suo sistema, l' esistenza di qualche cosa, nè come un dato primitivo sperimentale, nè come una verità primitiva *a priori*, poichè l' ordine *a priori* era da lui riguardato come semplicemente ideale, egli l' ha posta come una supposizione inevitabile dello spirito umano, il qual vuol filosofare; come un bisogno della ragione, ma non come una conoscenza della verità. Vi debbono dunque essere dell' esistenze, sia una, sia molte, che debbono esser date allo spirito umano, e che egli non può che vederle o percepirle. Lo spirito deve dunque esser dotato di una certa potenza o facoltà di essere affetto da alcuni oggetti, che egli percepisce necessariamente. Senza questa prima potenza primordiale, la conoscenza non potrebbe aver esistenza in lui. A questa potenza di essere in un certo modo affetto, i filosofi hanno dato il nome di *potenza passiva* o di *passibilità dell' anima*: essa è una condizione indispensabile per la conoscenza. Se la cosa che esiste

non si manifesta a me, come potrò io conoscere l'esistenza di essa? Come un oggetto, che non ha alcuna relazione con me, potrà esser conosciuto da me? Allora poi che un oggetto si rende presente a me, e si manifesta alla mia sensibilità, sia esterna, sia interna, la sua esistenza è un dato primitivo sperimentale.

Lo spirito umano ha dunque una *passibilità*, in forza della quale riceve i dati primitivi della conoscenza; ma egli è anche attivo; ed in forza della sua attività opera su questi dati; ma non può operare che in due modi: o per divisione, o per unione, o per *analisi*, o per *sintesi*; ecco il fondamento incontrastabile e luminoso del vero sistema delle facoltà dell'anima, che io vi spiegherò in questa seconda parte della psicologia.

L'anima umana è presente a sè stessa, e si mostra a sè stessa: è questa una sua proprietà; ella non solamente è affetta da sensazioni ed opera su di esse, ma percepisce queste sensazioni e le sue operazioni. Ciò si dice in latino felicemente: *mens est conscia sui*. Noi chiameremo dunque *coscienza*, o *sensu intimo*, *sensu interno*, *sensibilità interna*, questa potenza, che ha l'anima di percepire sè stessa e le sue modificazioni.

Ma l'anima umana sente ancora delle cose esterne a lei; sente il proprio corpo, che è distinto da lei, e sente, per mezzo del proprio corpo, i corpi a cui ella non è unita, ma che fanno impressioni, cioè moti nel proprio corpo. Noi chiameremo *sensibilità esterna*, o *fisica*, ed anche semplicemente *sensibilità* questa potenza dell'anima di percepire i corpi. Queste due potenze dell'anima mostrano a lei le prime esistenze, cioè le esistenze sperimentali: queste esistenze sono i primi dati della scienza dell'uomo. Il raziocinio, partendo, da questi dati, ed impiegando alcune verità razionali ed identiche, s'innalza ad alcune esistenze, che sotto l'esperienza non cadono.

Ma il raziocinio è un atto risultante da due facoltà, cioè dalla facoltà di analisi e dalla facoltà di sintesi. In fatti non vi può esser giudizio senza nozioni astratte; perciò la facoltà di analisi, o di decomporre e dividere, è una facoltà necessaria all'esistenza del giudizio. Inoltre il giudizio consiste nella sintesi del rapporto percepito fra il soggetto ed il predicato.

Siamo, in conseguenza, obbligati di ammettere quattro

facoltà nell'anima umana, cioè la coscienza, la sensibilità, l'analisi e la sintesi.

Se le conoscenze acquistate non fossero che momentanee, l'uomo in ciascun istante sarebbe riguardo alla conoscenza, come nel primo in cui comincerebbe ad acquistarla: sarebbe sempre nel principio del suo sapere, egli non farebbe alcun progresso. Per l'edifizio del sapere umano qualsiasi è perciò necessaria una facoltà riproduttrice delle conoscenze acquistate; ad una tal facoltà io do il nome d'*immaginazione*; ed essa è una facoltà essenziale all'umano sapere.

Lo spirito umano è insieme, ma sotto diversi riguardi, passivo ed attivo. Non si può conoscer la sua vera natura, senza riguardarlo sotto questo doppio aspetto: sarebbe un dimezzarlo il riguardarlo o come solamente passivo, o come solamente attivo. Abbiamo posto fuor di dubbio, nelle lezioni antecedenti, questa verità. Come agente lo spirito umano produce modificazioni in sè stesso, e fuor di sè stesso. Egli produce modificazioni in sè stesso dirigendo le facoltà meditative. Egli opera ciò col volere. La volontà perciò dirige le facoltà della meditazione; cioè la facoltà di analisi e quella di sintesi. La volontà deve dunque esser considerata nell'acquisto delle conoscenze, ed essa esercita per tale oggetto una funzione principale. Il progresso nelle scienze dipende principalmente dal travaglio della meditazione, e dal metodo con cui questo si eseguisce; e ciò dipende dall'impero della volontà. La volontà è eccitata per le sue risoluzioni dal desiderio. Il desiderio di conoscere, sia principale, sia subordinato ad un altro desiderio, move la volontà al penoso travaglio della meditazione, e a condurre con un certo ordine i propri pensieri.

La coscienza, la sensibilità, l'analisi, la sintesi, la immaginazione, la volontà, il desiderio; ecco le facoltà che io scopro nel nostro spirito. È questo il vero sistema delle facoltà dell'anima; io non l'ho immaginato a capriccio; l'ho trovato nella natura, e per mezzo di una attenzione incessante sul mio pensiero. Dopo averlo trovato, io l'ho riesaminato, e lo trovai esatto; il voler sostituire ad esso un altro sistema sarebbe un voler sostituire l'errore alla verità. Mi sono state fatte alcune obiezioni contro lo stesso: avendole esaminate le ho tro-

vate di niun valore. Io spiegherò in seguito particolarmente ciascuna di queste facoltà, e risponderò alle obiezioni fatte contro l'intiero sistema.

In nome di Dio incominciamo dall'esame della coscienza di noi stessi. La coscienza consiste nella percezione del proprio essere e delle sue modificazioni. Fa d'uopo provare la realtà di questa definizione. È certo, che noi percepiamo le nostre modificazioni: niuna scuola filosofica pone ciò in contrasto; ma si disputa tuttavia, se noi percepiamo, per mezzo della coscienza, il nostro essere. Propongo in un altro modo la quistione: le mie sensazioni, i miei raziocinii, i miei desiderii, i miei voleri, i miei pensieri quali che sieno, sono modificazioni del mio essere, il quale è il soggetto in cui queste modificazioni hanno esistenza; ora si vuol sapere: la mia coscienza sente solamente le mie modificazioni, oppure sente insieme colle inodificazioni, il mio essere, che è il soggetto di queste modificazioni? La scuola di Scozia pretende, che il nostro essere, il soggetto de' nostri pensieri e delle nostre affezioni non è l'oggetto della coscienza che esso non è un oggetto sentito; ma che, per una legge della nostra natura, all'occasione del sentimento delle nostre modificazioni, l'intelletto le riferisce ad un soggetto, al nostro *me*, al nostro essere. L'*io* è dunque, secondo questa dottrina, un oggetto pensato, cioè concepito dall'intelletto, non già sentito dal senso intimo. Perciò, secondo questa stessa dottrina, l'esistenza di alcun essere non è un dato primitivo dell'esperienza. Questa si limita a darci delle modificazioni. Questa dottrina della scuola di Scozia è stata ed è l'infausta sorgente di tanti errori funesti, che han desolato e desolano ancora l'impero della filosofia.

Se niun essere si manifesta immediatamente a noi, l'esistenza di un essere quale che siasi non è, dicono alcuni filosofi, che un puro ideale, senza realtà. La sostanza, secondo la scuola di Kant, non è che una *categoria* dell'intelletto, un fenomeno costante: noi non siamo affatto autorizzati ad ammettere la realtà della sostanza.

Inoltre, se noi non sentiamo che le nostre modificazioni, il potere, e perciò la libertà, non è mica un dato della coscienza, e Reid, in effetto, insegna, che la potenza attiva non è un dato della coscienza. Ma se la cosa è così come questi filosofi la pensano, su qual fonda-

mento potrà mai stabilirsi l'esistenza del libero arbitrio in noi? Io credo che con questa dottrina la scuola di Scozia ha rovesciato i fondamenti della realtà della nostra conoscenza; e che sebbene questa filosofia abbia per iscopo il distruggere lo scetticismo, ci conduce direttamente allo stesso.

Ma su di qual fondamento si pretende da questi filosofi, che noi non abbiamo un sentimento del nostro essere? Eglino non adducono altra prova della loro asserzione, che l'asserzione medesima. Si pretende dalla scuola di Scozia, che una delle leggi fondamentali della nostra credenza sia la seguente: *Ogni modificazione suppone un soggetto, a cui sia inerente*; e si pretende, che in forza di questa legge soggettiva della nostra natura, all'occasione che la coscienza percepisce una sensazione, l'intelletto, per un'operazione quasi istintiva, la riferisce ad un soggetto, al *me*. Ma, io rispondo, acciò la coscienza somministri colla percezione della sensazione l'occasione all'intelletto di questa relazione, è necessario che la sensazione sia dalla coscienza presentata all'intelletto come una cosa relativa, il che vale quanto dire come modificazione; ora è impossibile che si offra come tale senza che sia offerta nel soggetto, ma essere offerta nel soggetto importa, che si offra il soggetto colla modificazione. Fa d'uopo dunque conchiudere, che lo spirito ha la coscienza del proprio essere nel tempo medesimo, in cui ha quella delle proprie modificazioni; e che l'oggetto immediato della coscienza non si limita alle modificazioni, ma che si estende ancora al soggetto di esse. Riflettendo su la coscienza delle mie sensazioni, e de' miei pensieri quali che sieno, si vede che la coscienza li percepisce come mie sensazioni, come miei pensieri, vale a dire, che percepisce le sensazioni, ed i pensieri come modificazioni del *me*, come l'*Io sensitivo*, come l'*Io pensante*, come l'*Io* esistente in questo modo, che noi appelliamo sensazione, o pensiero. Così l'*Io*, il mio essere, il soggetto di ciò che io sento in me, fa parte di questo stesso atto semplice, pel quale ho la coscienza delle mie modificazioni.

L'*Io* e le sue modificazioni costituiscono un insieme, un concreto, per parlar colla scuola, che è l'oggetto immediato della coscienza. Questo fascetto di percezioni primitive è il germe, da cui la meditazione sul proprio

essere sviluppa in seguito le verità primitive di esistenza. L'analisi separa il soggetto dalle modificazioni: la sintesi riconduce queste a quello, e le diverse verità primitive dell'intellettuale e del morale dell'uomo si mostrano. Così nasce la verità: *Io penso*: essa è identica con: *Io esisto nello stato di pensiero*: ed in questa è contenuta quella che esprime la verità della nostra esistenza: in *Io esisto nello stato di pensiero*, o in quel modo che chiamiamo *pensiero*, si contiene: *Io esisto*. Questa verità è dunque primitiva ed un dato primitivo dell'esperienza interna.

Ma, sebbene colla prima sensazione lo spirito abbia il sentimento del *me*, pure fa d'uopo avvertire che un tal sentimento, ritrovandosi nel principio confuso col sentimento della sensazione, non può nel primo istante esserne distinto. Lo spirito nel primo istante percepisce insieme il proprio essere e la propria modificazione: in appresso separa il proprio essere dalla propria modificazione, e riunisce questa a quello. Lo spirito incomincia dunque dalla percezione del *me*, non già dal giudizio sul *me*.

Allorchè lo spirito guarda semplicemente un oggetto, e vi vede riuniti i suoi diversi elementi, egli non ha ancora che una percezione, quando poi presta successivamente la sua attenzione a questi diversi elementi, egli separa il soggetto dalle modificazioni in esso inerenti; e quando poi riunisce al soggetto le modificazioni, che aveva separate, compie l'atto del giudizio.

Io posso nel tempo stesso essere affetto da molte sensazioni, vedere molti oggetti, udire suoni, provare odori, gustare corpi saporosi, toccare corpi caldi, ec.; io posso avere coscienza nel tempo stesso di tutte queste modificazioni; in tal caso io ho la percezione del *me*, e di molte sue maniere di essere; questa coscienza non è ancora altra cosa che percezione. Ma se rientrando in me stesso, cercando di far l'analisi di questa percezione interna, io distinguo me stesso dalle mie modificazioni, dirigo successivamente la mia attenzione alle diverse maniere di essere che sono in me, e dico in me medesimo: *Io vedo uccelli, io odo il loro canto: io sento grati odori: io provo sapori piacevoli: io ho la sensazione del calore*, io decompongo così il me attuale ne' suoi diversi elementi, cioè nel soggetto, e nelle diverse maniere di essere, che lo

modificano, e lo ricompongo di nuovo, e così formo tanti giudizj di lui. *Io reggo uccelli*; questo giudizio riunisce la modificazione. la visione degli uccelli al *me*. Allorchè questa modificazione è percepita col *me*, che modifica, io non ho ancora di essa e del *me*, che una percezione; io non eseguisco che la prima operazione dell'intelletto; ma quando essa è riguardata come distinta dal *me*, e poi riunita a lui dall'atto dello spirito. io allora *giudico*, ed eseguisco la seconda operazione dell'intelletto.

Concludiamo, che sin dalla prima sensazione noi abbiamo una percezione del *me*; ma che in questo primo istante non possiamo formare alcun giudizio sul *me*.

Ma che cosa diremo del famoso entimema cartesiano: *Cogito, ergo sum; penso, dunque sono*. Sembra che Cartesio faccia uso di un argomento, per provare la propria esistenza; e che perciò non la riguardi come una verità primitiva sperimentale. Sembra, che questo grande uomo voglia dedurre la propria esistenza, cioè l'esistenza del *me*, dall'esistenza delle modificazioni, che sono i pensieri nostri. Su di questa supposizione alcuni cartesiani, come Fénélon e Bayle, hanno presentato l'entimema cartesiano sotto la forma del seguente sillogismo; *Ciò che pensa esiste; io penso, dunque esisto*.

Ma questa supposizione è aliena dal pensiero di Cartesio. Egli scrive così nella risposta alle seconde obiezioni contro le sue meditazioni: « Cum advertimus, nos esse res cogitantes, prima quædam notio est, quæ ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, existit; atqui profecto ipsam potius discit ex eo quod apud se experiatur fieri non posse ut cogitet, nisi existat, ea enim est natura nostræ mentis, ut generales propositiones ex particularium cognitione efformet. »

Cartesio dunque non intese di provare l'esistenza del *me*; egli riguardò questa esistenza come una verità primitiva sperimentale. In effetto, sè l'*Io penso* è un dato primitivo; e se *io penso* significa, *io esisto nello stato di pensiero*, l'*io esisto* è ancora un dato primitivo.

Ma si dirà: Cartesio dicendo: *Cogito ergo sum*, non denota forse colla parola *ergo*, che il *sum* è dedotto dal *cogito*? Inoltre chi mai potrà ritrovar difettoso il seguente sillogismo: *Ciò che pensa esiste; Io penso; Io dunque esisto?* Ho osservato nella logica, che il raziocinio ha due uffizi, cioè che esso o serve a classificare le nostre conoscenze; oppure a scoprirci verità ignote, o almeno a provarle.

L'esistenza del *me* è una verità primitiva di fatto: non si può impiegare il raziocinio per dedurla o per provarla; ma vi si può impiegare per classificarla, o per ridurla sotto una proposizione più generale. Il raziocinio fa vedere che l'esistenza mi conviene, non perchè sono io; ma perchè sono un soggetto pensante; e che lo spirito deve ritrovar l'esistenza nella idea di qualunque soggetto pensante. Nel sillogismo recato la prima proposizione è una verità identica ed ipotetica: la seconda una verità sperimentale, che rende reale l'ipotesi della prima; ma che è indipendente dalla prima, e che mi si manifesta prima di pensare a questa prima proposizione. Il sillogismo recato dunque non prova l'esistenza del proprio essere; ma classifica questa verità: *Io sono, non perchè son io; ma perchè sono un oggetto pensante*. L'esistenza conviene generalmente a chiunque pensa. Tale è l'analisi dell'entimema cartesiano.

LEZIONE LXXX.

DELLA SENSIBILITÀ.

La nostra vita sensibile incomincia dunque dalla percezione del *me* e delle sue sensazioni; ma queste sensazioni ci fanno esse ancora percepire oggetti esterni al *me*, *un fuor di me*? Se la percezione del *me* è primitiva, come abbiamo mostrato, la percezione di *un fuor di me* è anche primitiva? Percepiamo noi sin dalla prima nostra sensazione *un fuor di noi*?

Alcuni filosofi, confondendo le loro astrazioni colle cose reali, hanno spogliato la sensazione di due proprietà che la costituiscono sensazione. La sensazione è una modificazione dell'anima nostra, ed essa è insieme la percezione di qualche cosa esterna al principio sensitivo. Tale

è la sensazione, e tale si offre alla coscienza attuale, che noi abbiamo di essa. Ma vi sono stati filosofi, i quali credendo di fare un'analisi esatta dello spirito umano, hanno spogliato la sensazione delle anzidette proprietà, che la costituiscono. Essi hanno insegnato, che la sensazione non si offre, nei primi istanti della nostra vita intellettuale, come una modificazione del proprio essere, ma che essa si confonde col nostro essere. Abbiamo confutato questo errore nell'antecedente lezione. Questi filosofi hanno insegnato eziandio, che la sensazione non ci rivela nulla di esterno a noi; e che lo spirito, sebbene fosse affetto dalle sensazioni degli odori, de' colori, de' suoni, ec., pure non percepirebbe che sè stesso.

Alcuni filosofi hanno generalmente insegnato, che qualunque nostra sensazione è di sua natura insufficiente a rivelarci un'esistenza esterna. Altri filosofi poi hanno insegnato, che tutte le nostre sensazioni, all'infuori di quella di *solidità*, o di resistenza, sono insufficienti a farci percepire qualche cosa esterna. Ma determiniamo con precisione lo stato delle quistioni, che dobbiamo esaminare. Si cerca: *Abbiamo noi una facoltà originaria, primitiva, elementare, di percepire gli oggetti esterni a noi cioè il corpo nostro, ed i corpi che agiscono sul corpo nostro?*

L'atto, rispondono alcuni filosofi, il quale ci fa conoscere gli oggetti esterni al nostro, non è un atto della nostra sensibilità propriamente detta; ma esso è un giudizio, un atto della nostra facoltà di giudicare.

Altri filosofi hanno risposto così alla stessa quistione. L'atto, che ci rivela l'esistenza esterna, non appartiene generalmente a qualunque sensazione; ma appartiene esclusivamente alla sensazione di solidità o di resistenza.

Mi propongo di combattere tutte e due queste opinioni, e provare, che *ciascuna sensazione è la percezione di un oggetto esterno al soggetto che sente.*

La ragione della prima opinione è la seguente: Le nostre sensazioni sono le nostre modificazioni interne; percependo dunque le nostre sensazioni, noi non percepiamo nulla di esterno: noi non percepiamo che noi stessi. Affinchè una sensazione ci facesse conoscere un oggetto esterno, è necessario riguardarla come l'effetto di una causa esterna; ora ciò è un atto del giudizio; per mezzo del giudizio noi dunque conosciamo gli oggetti

esterni al soggetto che sente. Se alla presenza del fuoco io sperimento la sensazione del calore, acciò questa sensazione mi facesse conoscere il fuoco è necessario che io riguardassi il sentimento o la sensazione del calore, la quale è certamente in me, come l'effetto dell'azione del fuoco sul mio corpo; ora, il dire: *Il calore è un effetto del fuoco, il quale agisce sul mio corpo*, è un pronunziare un giudizio; l'atto dunque, che ci rileva l'esistenza degli oggetti esterni, non è la semplice sensazione, ma è un giudizio, che noi formiamo sulle cause della sensazione.

Il motivo poi che ci svela questa causa si è che noi sperimentiamo in noi stessi che queste sensazioni non dipendono dalla nostra volontà; poichè sovente ci si presentano a nostro malgrado; come quando sono in presenza del fuoco, sia che lo voglia, sia che nol voglia, io sento il calore, e per questa ragione mi persuado, che questa sensazione di calore è prodotta in me da una causa differente da me. Così lo spirito per mezzo delle sensazioni non percepisce altra cosa che sè stesso; ma vedendo che queste sensazioni non dipendono dalla sua volontà, giudica che vi sia al di fuori di lui una causa che le produce. Noi dunque, secondo questi filosofi, non abbiamo una percezione primitiva ed immediata degli oggetti esterni: questi non si mostrano perciò immediatamente a noi; essi sono oggetti pensati dall' intelletto, non mostrati dalla sensibilità: essi non ci appaiono, ma noi giudichiamo che vi sono, come giudichiamo che nella luna vi sono abitatori.

La ragione principale della seconda opinione si è: gli odori, i suoni, i sapori sono nostre sensazioni: e perciò modi interni dello spirito; or come ciò che è interno può apparire esterno? Lo spirito dunque, avendo coscienza di queste sensazioni, non può percepire altra cosa che sè stesso; egli non può percepire *un fuor di sé*.

Riguardo alle sensazioni della vista s'incontra, è vero, maggior difficoltà; ma quando, soggiungono questi filosofi, alcuno esamina la quistione diligentemente, sarà convinto, che l'occhio è insufficiente a vedere i corpi che son da esso distanti. Affinchè l'occhio vedesse naturalmente la distanza del sole, per cagion di esempio, della luna, delle stelle, ec., sarebbe necessario che egli potesse scorrere tutti i raggi luminosi, che partono da questi cor-

pi, nello stesso modo che la mano, per misurare un bastone, è necessario che lo percorra tutto intero; l'occhio non può dunque naturalmente vedere la distanza fra esso ed il sole; ed in conseguenza non può vedere il sole, che è ad una gran distanza da lui. Ma vi ha di più: non è l'occhio che vede, ma lo spirito; ora, come lo spirito potrebbe uscir da sè stesso, per trasportarsi nel sole, nella luna, nelle stelle ec.? Concludiamo dunque, che gli odori, i sapori, i suoni, i colori, non sono che nostre interne modificazioni, e che l'io percependo queste modificazioni, non può percepire altra cosa che sè stesso; e che in conseguenza queste sensazioni sono insufficienti a condurci al di fuori di noi, e rivelarci il mondo de' corpi.

Ma ciò che riesce impossibile con queste sensazioni, continuano questi filosofi, si eseguisce nondimeno colla sola sensazione di *solidità* o di resistenza. Se la mano di un uomo è spinta su di un globo di marmo, per esempio, questo uomo sentirà una sensazione di *resistenza*; ora il sentire una resistenza è sentire qualche cosa esterna all'essere che sente; questa sensazione è dunque di sua natura, concludono questi filosofi, la percezione di un oggetto esterno. La sola sensazione di resistenza ha dunque il privilegio esclusivo di rivelarci *un fuor di noi*; essa, secondo l'espressione di Condillac, è il ponte che fa passare lo spirito al di fuori di sè stesso.

Alcuni nobili filosofi moderni, i quali sostengono questa seconda opinione, esprimono il loro parere così: « I sensi dell'odorato, dell'udito, del gusto, della vista, sono semplicemente soggettivi. Il tatto solo è un senso oggettivo. » Si vuol con questo linguaggio esprimere che i primi quattro sensi si limitano a darci il sentimento del soggetto che sente; e che il tatto solò è quello che oltre questo soggetto, ci rivela un oggetto diverso. Osservo, che questa seconda opinione è in contraddizione co' principi adottati da filosofi che l'insegnano. Costoro partono dal principio che le sensazioni degli odori, de' suoni, de' sapori, de' colori sono interne modificazioni dello spirito; e che una modificazione interna non può percepire nulla di esterno. Ammettendo per vero questo raziocinio, io argomento così contro i difensori di questa opinione. La sensazione di solidità è certamente una modificazione in-

terna dello spirito; una modificazione interna, essi dicono, non può farci accorgere di altro, che della sola nostra esistenza; la sensazione di solidità, io dunque concludo, ci lascia eziandio, come tutte le altre nostre sensazioni, soli e distaccati dall'universo visibile. Io non saprei che cosa potrebbe a ciò replicarsi. Se poi si fa attenzione alle cause delle nostre sensazioni, nel sistema della filosofia *corpuscolare* adottato dai filosofi che qui combatto, si vedrà che tutte le sensazioni, niuna esclusa, nascono dalla impressione de' corpi sui nostri sensi; e che la sensazione di solidità non possiede alcun privilegio esclusivo.

Chiamasi *filosofia corpuscolare* quella che spiega i fenomeni del mondo corporeo e le sensazioni nello spirito per mezzo de' corpicciuoli inosservabili. Ora, secondo i principii di questa filosofia, il naso non ci reca la sensazione degli odori, se alcuni corpicciuoli, che si distaccano da' corpi odoriferi, non vanno a colpirlo; l'orecchio non ci reca le sensazioni de' suoni, se le invisibili particelle dell'aria, messe in moto dai corpi sonori, non vanno a colpirlo; la lingua non ci reca le sensazioni del gusto, se le particelle invisibili de' corpi saporosi non fanno impressione su di essa; l'occhio non ci reca le sensazioni de' colori, se le sottilissime particelle della luce, lanciate da' corpi visibili, non urtano la retina di questo organo ammirabile.

Da ciò si può comprendere, che tutti i sensi si possono ridurre al tatto: questo si esercita o di una maniera immediata, come nel gusto e nel tatto propriamente detto; o di una maniera mediata come nella vista, nell'udito e nell'odorato, per lo mezzo di qualche materia sottile, che il corpo luminoso, sonoro o odorifero invia o fa agire sui nostri sensi. L'opinione, che io adotto, perchè mi sembra incontrastabile, è *che ogni sensazione è di sua natura la percezione di un oggetto esterno al soggetto che sente.*

Noi diciamo tutti: *io penso ciò; io sento questa cosa.* Allorchè voi dite: *io penso*, posso tosto domandarvi *che cosa pensate voi?* Allora che dite: *io sento*, sono anche in diritto di domandarvi: *che cosa sentite voi?* Ogni sensazione, e generalmente ogni pensiero, si riferisce essenzialmente ad un oggetto. Il dire: *io sento, ma non*

sento cosa alcuna, è pronunciare un'evidente contraddizione. La sensazione è dunque di sua natura relativa all'oggetto sentito; essa o è sensazione di qualche cosa o non è sensazione affatto.

Non bisogna confondere il sentimento della sensazione colla sensazione, e coll'oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione è la percezione della sensazione; a questa percezione abbiamo dato il nome di *coscienza*. L'oggetto della coscienza è la sensazione; ma nella sensazione dee esservi un oggetto diverso dalla sensazione medesima, poichè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto: il che è assolutamente falso.

Da questo principio incontrastabile segue, che ogni sensazione in quanto sensazione ha necessariamente un oggetto esterno al principio che sente. Di fatto se ogni sensazione deve necessariamente avere un oggetto; se tutti gli oggetti non possono essere diversi dal *me* e dalle sue modificazioni, e da ciò che è esterno al *me*; se l'*io* e le sue sensazioni sono l'oggetto della coscienza, non rimane altro oggetto per le sensazioni che un oggetto esterno al *me*. Ogni sensazione dunque, in quanto sensazione, è la percezione di una esistenza esterna.

Io domando, che si consulti di buona fede la testimonianza della coscienza in ciascuna sensazione. Io sperimento in me la sensazione di garofano: la coscienza mi fa distinguere l'*odore* come modificazione del *me*, e come oggetto della stessa coscienza, e qualche cosa odorifera, una cosa che mi modifica, come oggetto della sensazione, che io chiamo *odore*. Consultando la testimonianza della coscienza, io posso esprimere questo fatto così: *io sento il me, che sente qualche cosa*. Così un'esperienza incontrastabile mi obbliga a pronunciare questo fatto primitivo del nostro essere intellettuale: *La sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legata a tutte e due*. Se questo fatto è costante, se io non posso risalire al di là di questo fatto, bisogna ammettere questo fatto primitivo ed inesplicabile. Possiamo esprimere questa dottrina dicendo: *La sensazione è di sua natura oggettiva*; oppure: *l'oggettività è essenziale ad ogni sensazione*.

È utile osservare, che l'oggetto immediato della sensazione del suono non è il corpo sonoro, come di quella

dell'odore non è il corpo odorifero. L'oggetto immediato de' suoni sono le particelle dell'aria, messe in moto dalle vibrazioni del corpo sonoro, le quali particelle colpiscono l'orecchio. L'oggetto immediato degli odori sono i corpuscoli già separati dai corpi odoriferi: questi corpuscoli, galleggiando nell'aria, ed attratti su per le nari, producono le sensazioni degli odori. I filosofi che io qui combatto, cadono in equivoco allorchè pretendono, che queste sensazioni, non indicandoci gli oggetti, da cui ci vengono, sia questa una ragione che debba farcele riguardare come sole modificazioni interne, ed incapaci di rivelarci nulla di esterno. Gli oggetti immediati di queste sensazioni non sono i corpi sonori ed i corpi odoriferi: questi ne sono bensì la causa mediata, ed è questa la ragione, per la quale è necessaria l'azione del giudizio per rivelarcela.

Condillac riguarda l'occhio come un senso meramente soggettivo: « I raggi, egli dice, sono agli occhi ciò che i bastoni sono alle mani, e l'occhio può essere riguardato come un organo, che ha in qualche maniera un'infinità di mani per prendere una infinità di bastoni. Se egli fosse capace di conoscere per sè stesso la direzione de' raggi, potrebbe come la mano rapportare ad una estremità ciò che sentirebbe all'altra, e giudicare delle grandezze, delle distanze e delle situazioni. Ma ben lungi che il sentimento che prova gl'insegni la lunghezza e la direzione de' raggi, esso non gl'insegna ancora se ve ne sono. L'occhio non ne sente l'impressione, che come la mano sente quella del primo bastone, che tocca in uno de' suoi estremi (1). »

Questo principio di Condillac era stato insegnato prima di lui da Giorgio Berkellejo nel *Saggio di una nuova teorica sulla visione*: questo inglese scrive così: « È, io penso, accordato da tutti, che la distanza per sè stessa, ed immediatamente, non può essere veduta, poichè la distanza essendo una linea, che viene terminata nell'occhio, getta solamente un punto nel fondo del medesimo, il quale rimane invariabilmente lo stesso, qualunque siasi la distanza più lunga o più breve (2). »

Io ho combattuto questo principio nel secondo volume

(1) *Trattato delle sensazioni*, 3 par., c. 3.

(2) *Saggio di una nuova teorica sulla visione*, sen. 2.

del mio saggio filosofico sulla critica della conoscenza: ivi ho scritto quanto segue: I filosofi enunciati suppongono che l'occhio non senta altra impressione che quella della sola estremità del raggio. Una tal supposizione è falsa. È certo che la mano, percorrendo il bastone in tutta la sua altezza, riceve successivamente le impressioni delle sue differenti parti; ora lo stesso, io dico, avviene all'occhio. Io suppongo: 1.^o che un raggio di luce il quale si riflette dalla superficie di un oggetto, sia composto di tanti corpuscoli i quali son dotati di una prodigiosa celerità. 2.^o Che ciascuno di questi faccia una impressione sulla retina. Da questi principii, che la moderna fisica ammette, io deduco, che l'occhio percorre successivamente tutte le parti del raggio luminoso, poichè esse fanno sull'occhio delle impressioni. Siccome dunque la mano percorrendo lungo un bastone arriva a percepire la distanza di un termine all'altro, così ugualmente l'occhio, percorrendo tutte le parti di un raggio luminoso viene a percepir la distanza. La parità dunque del bastone, che si ammette da me e dai filosofi, che io qui combatto, dimostra tutto il contrario di quello, che essi si sforzano di stabilire.

Ma la mano, può dirsi, che percorre un bastone, si accorge che lascia una parte, e ne prende un'altra; ciò, io replico, non produce alcuna differenza riguardo all'oggetto di cui si tratta, e la differenza che vi è concorre a maggiormente stabilire la dottrina che io difendo. La mano sperimenta successivamente diverse impressioni, e nell'atto che ella sente l'impressione della seconda parte del bastone, conserva la memoria dell'impressione della prima parte, altrimenti non potrebbe acquistar l'idea della distanza. Similmente l'occhio sperimenta tante impressioni dalle differenti particelle luminose che colpiscono la retina: queste impressioni si seguono con tanta rapidità, che lo spirito non sa frapporvi alcun intervallo di tempo; egli dunque percorre, in un istante per lui, tutte le parti del raggio luminoso, ed il fenomeno della distanza ha luogo.

Paragonando questi due complessi d'impressioni, quello della mano, e quello delle visuali, noi vi scorgiamo i seguenti punti di convenienza: 1.^o La mano sperimenta successivamente le impressioni delle diverse parti del bastone; l'occhio sperimenta successivamente le impressioni delle diverse particelle luminose, onde è composto il rag-

gio di luce ; 2.° lo spirito conosce la distanza per mezzo delle impressioni del tatto, avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni ; lo spirito conosce la distanza per mezzo delle impressioni visuali, avendo la coscienza insieme di queste diverse impressioni ; 3.° affinchè lo spirito abbia la coscienza insieme delle diverse impressioni del tatto, non v' interviene solamente la sensibilità, ma eziandio l' operazione della memoria. Lo spirito ha la coscienza insieme delle diverse impressioni visuali, poichè queste si fanno con tal rapidità, che egli non sa frapporre alcun intervallo di tempo fra l' una e l' altra.

L' analisi de' due fascetti d' impressioni, di quelle del tatto e di quelle della vista, ci mostra chiaro che la distanza è l' oggetto immediato della visione, e che Berkeley e Condillac si sono ingannati negandolo. È vero che se una linea retta fosse posta in dirittura del centro della pupilla, non si vedrebbe che un punto, ma ciò non è applicabile a' raggi luminosi : ciascuna particella luminosa fa un' impressione sulla retina ; queste impressioni si seguono con una rapidità prodigiosa, e producono il fenomeno della distanza ; se un raggio di luce è composto, per esempio, delle particelle A, B, C, dopo l' impressione di A segue quella di B, indi quella di C, e così l' occhio percorre tutto il raggio ; poichè ciascuna particella luminosa entra successivamente nella pupilla, e va a colpir la retina.

L' esperienza c' insegna, che le impressioni sull' organo della vista possono essere successive, non ostante che le sensazioni corrispondenti sieno simultanee. Supponete, che un carbone acceso sia mosso con molta rapidità nella circonferenza di un circolo, voi vedrete nello stesso tempo una circonferenza di fuoco, nonostante che il carbone acceso passerà successivamente da un punto all' altro : in un modo analogo si forma il fenomeno della distanza.

Ritornando al paragone del bastone, notiamo le seguenti similitudini fra le impressioni del tatto e quelle della vista : 1.° le impressioni, che un bastone fa su la mano, è necessario che sieno recate al cervello, affinchè l' anima sperimenti le sensazioni corrispondenti ; le impressioni, che il raggio di luce fa sulla retina, è necessario che giungano al cervello, acciò l' anima abbia le sensazioni che corrispondono ; 2.° Allorchè più bastoni uniti fanno impressione su diversi punti della mano, lo spirito percepisce

un'estensione solida: allorchè più raggi colpiscono diversi punti della retina, lo spirito percepisce un'estensione colorata; 3.^o lo spirito percepisce la lunghezza di un bastone, se la mano lo scorre da una estremità all'altra: lo spirito percepisce la distanza o la lunghezza del raggio, perchè la retina riceve successivamente, e con somma rapidità, le impressioni de' diversi globetti luminosi, da' quali è composto il raggio di luce; 4.^o siccome lo spirito sente per mezzo della mano i corpi che battono sull'estremità del bastone opposta a quella che la mano tiene, così sente per mezzo dell'occhio i corpi che battono sull'estremità esteriore del raggio che colpisce la retina.

L'ottica c'insegna: 1.^o che la luce si diffonde dal corpo luminoso o illuminato in linea retta; 2.^o che in conseguenza del punto radioso si tramandano raggi a qualsivoglia punto, a cui dal radioso si può tirare una retta; 3.^o il punto radioso può, in conseguenza, riguardarsi come il vertice di un cono luminoso, la cui base è nella pupilla dell'occhio dello spettatore; 4.^o la struttura e gli umori dell'occhio fanno sì, che i diversi raggi tramandati dal vertice del cono luminoso si riuniscano in un punto solo della retina, e che tutti quelli tramandati da qualunque altro punto del visibile si riuniscano in altrettanti punti diversi della retina, in modo che nè i raggi tramandati da uno stesso punto colpiscano punti diversi della retina, nè quei tramandati da punti diversi dell'oggetto colpiscano uno stesso punto della retina; 5.^o in questo fatto i raggi della luce, passando dall'aria nell'occhio, deviano dal loro primo cammino, altrimenti non potrebbero riunirsi in uno stesso punto. Ma l'esperienza insegna dippiù, che quando il raggio di luce passa da un mezzo in un altro di diversa densità, se vi cade obliquamente si rifrange; ma se vi cade perpendicolarmente, non cambia la sua primitiva direzione. In conseguenza quel raggio del cono luminoso, di cui parliamo, che cade perpendicolare al globo dell'occhio, cioè quello che passa pel centro della pupilla, e che chiamasi *asse ottico*, giunge alla retina *irrefratto*.

La legge, secondo la quale si eseguisce la visione, è la seguente: *Un punto qualunque è veduto nella direzione di una linea retta tirata dal punto della retina colpita dal*

raggio al centro dell'occhio. Questa legge è primitiva. La mano può bene non scorrere lungo il bastone che tiene, ma la retina non può non ricevere le diverse impressioni de' globetti, di cui è composto il raggio di luce, che agisce su di essa: queste impressioni si seguono con una incredibile celerità, le sensazioni che vi corrispondono coesistono nello spirito, ed il fenomeno della distanza ha luogo nello stesso modo, in cui un carbone acceso, girando velocemente in un circolo, ci presenta una periferia di fuoco. Lo spirito sente così all'estremità del raggio il punto visibile, come sente all'estremità di un bastone l'urto de' corpi che il bastone incontra.

In questo modo ho io ragionato sulla visione, nel mio saggio sulla critica della conoscenza, ed è utile leggere il capitolo V. del secondo volume della citata mia opera, ove di proposito ho confutato la dottrina di Berkelejo e di Condillac su questo oggetto.

Queste osservazioni mi conducono tutte ad affermare che la sensazione è la percezione di un oggetto esterno al principio che sente.

Nè si dica, che noi abbiamo sensazioni interiori, come la fame, la sete ed una moltitudine di maniere di essere, piacevoli o dispiacevoli, le quali non possono avere un rapporto ad un oggetto esterno al principio che sente: poichè questa specie di sensazioni, io rispondo, ha per oggetto i diversi stati del nostro corpo. Il dolore della fame, per esempio, è la percezione di alcune parti del nostro corpo modificate di un certo modo.

Ma che cosa è mai questo oggetto esterno corrispondente a ciascuna sensazione, e di cui questa è la percezione? Facendo l'analisi de' corpi sensibili, dicono gli avversari, si vede che queste non sono se non che un complesso di nostre interne sensazioni, che noi rapportiamo, senza sapere precisamente il come, al di fuori di noi. Allorchè diciamo, che un corpo è caldo, noi attribuiamo al corpo il calore; intanto il calore è una maniera di essere del nostro spirito, e non ha realtà al di fuori dello spirito; noi dunque attribuiamo al corpo una nostra sensazione. Un calore intenso non è altra cosa, se non che una certa specie particolare di dolore, ed il dolore non può aver esistenza che in un essere capace di sentire, cioè nello spirito. Il calore intenso dunque, che noi attribuiam-

mo ad alcuni corpi, come ad un ferro rovente, ad una fornace di fuoco, ec., non ha alcuna realtà al di fuori del nostro spirito. Lo stesso deve dirsi di un calore moderato, il quale, essendo certamente un piacere, non può aver esistenza fuori dello spirito, o di un essere capace di sensazioni.

Ma se non si può attribuire a' corpi nè il calore intenso, nè il calore moderato, ne segue che non può ad essi attribuirsi alcun grado di calore qualsiasi; poichè un corpo, che ad uno sembra mediocrementemente caldo, ad un altro sembra freddo, ed il caldo ed il freddo sono relativi allo stato del nostro corpo. Di fatto supponiamo che uno abbia una mano calda ed un'altra fredda; e che immerga nello stesso tempo l'una e l'altra in uno stesso vaso pieno di acqua; la stessa acqua sembrerà fredda o meno calda ad una mano, e calda o meno fredda all'altra; onde è evidente, che questi diversi gradi di calore non sono che differenti nostre sensazioni, che rapportiamo ai corpi; e che la filosofia deve asserire: *che non vi è nel fuoco alcun calore.*

Lo stesso deve dirsi de' sapori: essi non sono che nostre maniere di essere, che noi riferiamo al di fuori di noi. La dolcezza è certamente una specie particolare di piacere, come l'amarezza è una specie particolare di dolore; questi sapori non sono dunque che nostre maniere di essere, ed allorchè diciamo: *lo zucchero è dolce: l'assenzio è amaro*, noi riferiamo a questi corpi le nostre sensazioni. Ciò che sembra dolce ad un uomo sano, gli sembra amaro allorchè è ammalato; e differenti persone trovano differenti sapori in uno stesso cibo; poichè ciò che piace all'uno dispiace all'altro. I sapori non sono dunque alcuna cosa fuori dello spirito.

Gli odori sono ancora da annoverarsi fra le specie dei piaceri e dei dolori; e perciò non possono avere esistenza che nel nostro spirito. Alcuni odori son piacevoli ad uno e dispiacevoli ad un altro. Riguardo a' suoni si può osservar la stessa cosa. Un concerto di alcuni suoni è una modificazione interna piacevole. I fisici insegnano che il suono non è altra cosa nel corpo sonoro, che un moto tremulo delle parti insensibili di questo corpo; che questo moto, comunicandosi all'aria circostante, e dall'aria all'organo dell'orecchio, si produce nello spirito la sensa-

zione del suono. Per cagion di esempio, la campana, che è un corpo elastico, percossa dal suo martello, riceve nelle sue parti un certo fremito, o vogliam dire un certo moto di vibrazione insensibile, mercè di cui vengono queste parti in un certo modo ad urtarsi le une colle altre. Un tal moto può ravvisarlo ognuno da sè coll' applicare una mano ad una campana nell'atto che suona. Sentirà, ciò facendo, un certo fremito, o leggerissimo tremore, da cui sono agitate tutte le parti della campana. Lo stesso si ravviserà parimenti coll'applicar la mano a qualunque altro corpo sonoro di una notabil grandezza. Questo moto di vibrazione delle parti del corpo sonoro è la cagione della sensazione del suono. Tutto ciò che è capace di distruggere questo moto distrugge conseguentemente il suono. Di qui è che l'applicazione della mano, di un panno di lana, o di altra cosa simile, sopra di una campana o su altro strumento di tal natura, o ne diminuisce il suono, o lo fa cessar di suonare. Essendo l'aria dotata di forza elastica, ne deve necessariamente seguire, che il moto di vibrazione, riferito dianzi, comunicar si deve all'aria che circonda immediatamente il corpo sonoro, e da questo allo strato di aria a sè vicino; e così di mano in mano. Per la qual cosa il corpo sonoro dovrà riguardarsi come situato nel centro di una gran massa di aria di figura sferica, le cui particelle sono perpetuamente agitate da un fremito del tutto analogo a quello che si eccita in esso durante il tempo in cui esso suona. Ecco la ragione onde accade che il suono si diffonde intorno intorno; e che in qualunque situazione un uomo si trovi, rispettivamente al corpo sonoro, purchè nondimeno sia egli entro la sfera di attività di questo corpo, cioè ad una giusta distanza, non manca giammai di sentirlo.

I suoni nello spirito sono sensazioni; al di fuori dello spirito, secondo i fisici, sono moti: nella parte prima della psicologia abbiamo provato che una sensazione è un modo di essere, il quale non può convenire al corpo; essa è, in conseguenza, essenzialmente differente dal moto; i suoni dunque, che ci sembrano essere nel corpo sonoro, e che noi non riguardiamo come moti, ma come cose diverse dal moto, non sono realmente in esso; ma sono nostre sensazioni che noi ad esso riferiamo.

Qual cosa ci sembra più chiara dell'esistenza dei colori

ne' corpi? E pure le più incontrastabili osservazioni ci convincono che i colori non hanno esistenza fuori dello spirito. Lo stesso oggetto ci sembra di diverso colore nelle diverse distanze, e secondo la varia luce da cui è illuminato. Gli oggetti guardati coi microscopii ci presentano colori diversi da quelli, che ci presentano ad occhio nudo: guardati cogli occhiali verdi ci sembrano tinti di verde: allorchè si ha l'itterizia gli oggetti sembrano gialli.

E un fatto, che i corpi sono a noi invisibili senza la luce. Ma non basta solo la luce; acciò i corpi si vedano è necessario, che il corpo possa, per mezzo della luce, agire sui nostri occhi. Se si porrà in linea retta fra l'occhio ed il corpo un altro corpo, che impedisce il passaggio della luce, il primo corpo non sarà da noi visibile. Ora se il corpo, per esser visibile, è necessario che agisca sui nostri occhi per mezzo della luce, in qual maniera agirà esso se non che facendo rimbalzare verso l'occhio alcuni dati raggi luminosi? I raggi di luce dunque, riflessuti dal corpo illuminato, urtano i nostri organi, e producono in conseguenza un' impressione, cioè un moto nel cervello. Ne' corpi visibili perciò non vi ha altra cosa, che una disposizione a riflettere verso il nostro occhio certi dati raggi della luce, ed i raggi non hanno altra cosa che un certo moto, con cui agiscono sui nostri occhi, e per mezzo de' nostri occhi sul cervello.

Ora i diversi colori sono diversi modi di visione, ed i modi di visione sono sensazioni nostre, e modi di essere essenzialmente differenti dal moto. I colori dunque che ci appariscono ne' corpi, e che riguardiamo come cose diverse dal moto, non sono che nostre sensazioni le quali noi riferiamo a' corpi.

Alcuni filosofi distinguono le qualità de' corpi in tre specie. In primo luogo si debbono considerare nei corpi la grandezza, la figura, il numero, la situazione ed il moto o il riposo delle loro parti solide. Queste qualità essi dicono, sono ne' corpi, sia che noi le percepiamo, sia che non le percepiamo. Queste qualità si chiamano qualità *originali* o *primitive*. In secondo luogo vi ha in ciascun corpo la potenza di agire di una maniera particolare su qualcheduno de' nostri sensi, per mezzo delle sue prime qualità impercettibili; e perciò di produrre in noi le differenti sensazioni de' colori, de' suoni, degli odori,

de' sapori, del calore, ec., si chiamano queste comunemente *le qualità sensibili* o le *qualità seconde immediate*, cioè che si percepiscono immediatamente. Si può osservare in terzo luogo in ciascun corpo la potenza di produrre in virtù della costituzione particolare delle sue prime qualità, tali cambiamenti nella grossezza, nella figura, nella contestura e nel moto delle parti di un altro corpo, che esso agisca di una maniera sui nostri sensi diversa da quella con cui agiva prima. Così il sole ha la potenza di rendere bianca la cera, ed il fuoco quella di rendere il piombo fluido. Si chiamano queste ultime qualità, *qualità seconde mediate*, cioè che si percepiscono mediatamente.

Supposta questa distinzione, se si domanda che cosa vi ha di reale nel fuoco, allorchè si dice che è caldo, si risponde che vi ha una certa grandezza, una certa figura ed un certo moto nelle sue impercettibili parti, per mezzo di che produce un certo urto nel nostro corpo, che è seguito dalla sensazione del calore; ma si vede che questa sensazione nulla ha di simile con le qualità del fuoco; di fatto qual similitudine può concepirsi fra il moto ed una sensazione? Un fiore cresce nel mio giardino, ne esalano alcune parti sottili, le quali vengono a colpire i nervi del mio naso, ed io sperimento la sensazione che chiamo *odore*: ma questa sensazione a chi appartiene? Senza dubbio al mio spirito, all'anima mia, al me. L'urto di alcuni corpi nulla ha che rassomigli alla sensazione di odore: in una corda di violino io produco alcune vibrazioni; queste comunicano un moto all'aria, onde essa colpisce il mio orecchio, e si desta in me la sensazione del suono; ma qual cosa mai il moto della corda e dell'aria può aver di comune colla sensazione prodotta in me? Lo stesso dirò del frutto che mangio: i moti delle sue parti contro i nervi della mia bocca non hanno alcuna cosa analoga colla sensazione del *gusto*. Così secondo questi filosofi le nostre sensazioni suppongono ne' corpi solamente le *qualità prime*.

Ma questa dottrina è stata combattuta da molti altri filosofi; ecco le loro ragioni: se gli oggetti dei sensi ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ancorchè uol sono, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi e figurati, in riposo ed in moto, sebbene non avessero nulla di

tale? Esaminiamo particolarmente queste qualità prime: l'estensione visibile degli oggetti varia, secondo che noi ci avviciniamo ad essi o da essi ci allontaniamo. Inoltre, che cosa è mai la estensione visibile, se non che un ammasso di colori? Ora, i colori non hanno realtà al di fuori del *me*; la estensione visibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi; essa non è che un complesso di nostre sensazioni, che noi riferiamo al di fuori.

La figura varia ancora secondo la distanza: una torre quadrata in distanza notabile comparisce rotonda: il remo apparisce, spezzato nell'acqua. Essendo in una barca, che si muove con molta velocità vicino al lido, questo sembra muoversi in direzione contraria. L'estensione, la figura, il moto, concludono questi filosofi, sono dunque apparenti ne' corpi.

Nè si dica che il tatto sia più credibile, o più *oggettivo* della vista e degli altri sensi: poichè ciò che sembra duro ad un animale può sembrar molle ad un altro, le cui membra avranno maggior forza e fermezza di quella che l'hanno le membra del primo: il cavallo mastica con facilità il fieno e l'orzo. Lo stesso deve dirsi della resistenza: noi portiamo una mosca addosso senza accorgercene; ed una balena sostiene col dorso un gran bastimento, forse senza sentirlo. La *solidità* dunque, che per mezzo del tatto riferiamo a' corpi, è una nostra sensazione. Ora l'estensione tangibile non è altra cosa che un ammasso di resistenza; l'estensione tangibile non ha dunque esistenza al di fuori di noi. Riguardo alla figura si cade in errore allorchè si pretende che il tatto ci faccia conoscere la vera figura de' corpi. I microscopii non ci mostrano forse la nostra pelle a guisa di squame di pesce? I fenomeni della traspirazione e del sudore non vanno forse d'accordo colle osservazioni microscopiche?

Da questi fatti si conclude: 4.° che la distinzione fra le qualità prime e le qualità seconde de' corpi è arbitraria e falsa; 2.° che il senso del tatto è *soggettivo* come tutti gli altri sensi; 3.° che in conseguenza tutte le qualità che noi crediamo di percepire ne' corpi non sono altra cosa che nostre sensazioni, le quali riferiamo al di fuori. Noi dunque, si conclude, contro di me, non percepiamo che noi stessi, e voi v'ingannate asserendo che ogni sensazione è la percezione di un'esistenza esterna.

Il presento al mio lettore un'osservazione, e son sicuro che egli conoscerà la falsità dell'obbiezione da me esposta. È certo, che il linguaggio fa l'analisi del pensiero; e che sviluppando il senso de' vocaboli si vengono chiaramente a conoscere le diverse operazioni del pensiero, delle quali i vocaboli sono i segni.

Ora, io domando, qual differenza avvi mai fra i termini *concreti* ed i termini *astratti*; fra *bianco*, per cagion di esempio, e *bianchezza*? Il primo, mi si dirà, denota il soggetto modificato in un certo modo, il secondo significa la qualità come separata dal soggetto. Ora, non è egli vero che il secondo vocabolo esprime l'oggetto di un'azione dello spirito che separa la qualità dal soggetto, e che il primo esprime l'oggetto immediato della sensazione? Io ho provato che la percezione delle nostre modificazioni è inseparabile dalla percezione del *me*, del nostro essere, che è il soggetto di queste modificazioni. Ragionando in un modo simile sulle sensazioni, io ritrovo, che essendo ogni sensazione la percezione di un'esistenza esterna, essa è la percezione di un essere, di un soggetto, non di una qualità, come pretendono gli avversari. Noi non percepiamo la *bianchezza*, ma il *bianco*; e la percezione del bianco è la percezione di un soggetto, che non saprei determinare in sè stesso; ma che è reale in sè, ed a me apparisce bianco, o è bianco per me. Similmente noi non percepiamo l'*odore*, ma l'*odorifero*; e questa percezione ha per oggetto un soggetto esterno. Tutte le nostre sensazioni convengono in ciò, che tutte sono le percezioni di un soggetto esterno; sono differenti poichè sono i modi diversi di percepir questo soggetto: questi modi diversi di percepirlo costituiscono per noi le diverse qualità degli oggetti esterni, le quali sono perciò i diversi rapporti di questi oggetti con noi. Così la sensazione di *odore* è la percezione di un soggetto esterno, il quale ha un certo rapporto con me, cioè mi modifica in questo modo, che è la sensazione dell'odore.

L'illustre autore della grammatica generale e ragionata di Portoreale, presenta una osservazione sulla differenza de' vocaboli concreti ed astratti, che mi sembra spargere molto lume sull'attuale quistione; egli scrive:

« Ciò che fa che un nome non può sussistere per sè stesso è quando oltre la sua significazione distinta, esso

ne ha ancora una confusa, che può chiamarsi *connotazione di una cosa a cui conviene ciò che è denotato per la significazione distinta*. Così la significazione distinta di *rossa* è la *rossezza*; ma esso la significa denotando confusamente il soggetto di questa rossezza, onde viene che non sussiste solo nel discorso, perchè vi si deve esprimere o sottintendere il vocabolo che significa questo soggetto; dunque come questa connotazione fa l'aggettivo, allorchè si toglie da' vocaboli, che significano gli accidenti, se ne fanno alcuni sostantivi, come da *colorato colore*, da *rosso rossezza*, da *duro durezza*, da *prudente prudenza*, ec.; ma da ciò non bisogna concludere, che gli aggettivi significano più direttamente la forma che il soggetto, come se la significazione più distinta fosse ancora la più diretta. Perchè al contrario è certo, che essi significano direttamente il soggetto, e come parlano i grammatici, *in recto*, sebbene più confusamente, e che essi non significano la forma che indirettamente, e come essi parlano ancora *in obliquo*, sebbene più distintamente. Così *bianco candidus* significa direttamente ciò che ha bianchezza, *habens candorem*, ma di una maniera molto confusa, non denotando in particolare alcuna delle cose, che possono avere bianchezza; ed esso non significa la bianchezza, che indirettamente, ma di una maniera tanto distinta quanto il vocabolo stesso di bianchezza (1). »

Ma questo soggetto esterno non si manifesta esso forse nell'estensione? Non riguardiamo noi l'estensione come il soggetto, in cui esistono tutte le qualità sensibili dei corpi? Se togliamo l'estensione, null'altro ci rimane nei corpi; l'estensione è dunque, secondo i nostri sensi, il soggetto in cui ci sembra che si trovino le modificazioni, che vediamo ne' corpi. Non è dunque il colore ciò che noi vediamo al di fuori; ma l'estensione colorata, ossia il colore nell'estensione.

L'estensione, si chiede, si manifesta essa in ciascuna specie di sensazioni? Si può forse asserire che gli odori si sentano nella estensione?

Condillac si propone la seguente quistione: *Un'anima, che non è ancora stata unita ad alcun corpo, sente ella sì stessa?* Invano, egli dice, noi interroghiamo il sentimento

(1) *Grammaire générale*, p. 2., dei nomi sostantivi.

to, esso non ci risponde alcuna cosa: non ci siamo trovati in questo caso, o almeno non ci ricordiamo di esservi stati, ed è la stessa cosa. Egli si propone una seconda quistione: *L'anima vostra, attualmente unita al vostro corpo, sente ella sè stessa?* Risponderete di sì senza esitare. Ma come si sente ella? Come se fosse sparsa in tutto il vostro corpo. Voi sentite un oggetto che tocate, come se l'anima vostra fosse nella vostra mano: sentite un oggetto che vedete, come se l'anima vostra fosse nei vostri occhi, ed in una parola tutte le vostre sensazioni sembrano essere negli organi.

Ciò supposto io ragiono così: se gli odori si sentono nel naso, se la superficie del naso in cui si sentono gli odori non è un punto matematico, ma è un'estensione determinata, pare che si potrebbe concludere che le sensazioni degli odori potrebbero farci sentire l'organo il quale ce le trasmette, e somministrarci l'idea di un'estensione determinata. Si può dir lo stesso de' sapori, del caldo, del freddo.

Io so bene esser Condillac di opinione, che lo spirito non riferisce agli organi le sensazioni, se non che dopo avere per mezzo delle mani scoperto il proprio corpo, e dopo un'abitudine contratta in seguito di giudizi ripetuti; ma so ugualmente che egli è nell'impossibilità di giustificare la sua opinione coll'esperienza.

Il nostro spirito, sin da' primi momenti ne' quali è modificato da sensazioni, deve avere la sensazione di solidità. Il nostro corpo essendo pesante, è necessario che in ciascun istante sia sostenuto, e riceva la reazione dei corpi esterni che si oppongono al suo moto; il sentimento di solidità deve dunque essere una nostra sensazione primitiva. Ora, la resistenza de' corpi esterni si esercita in più punti della superficie del nostro corpo; quindi il sentimento di solidità, che lo spirito sperimenta, è il sentimento di una moltitudine di cose solide; sin dai primi momenti della vita del pensiero si hanno dunque le sensazioni necessarie per l'idea di una estensione figurata, solida impenetrabile.

Concludiamo, che ogni sensazione è la percezione di un soggetto esterno all'essere che sente; e che il nostro spirito riguarda l'estensione come il soggetto d'inerenza di tutte le qualità che egli ravvisa nei corpi.

LEZIONE LXXXI.

SI ESAMINA CIÒ CHE VI HA DI REALE O DI OGGETTIVO
NE' CORPI.

Ma l'estensione, che noi riguardiamo come una sostanza, è essa tale realmente? Io distinguo la sostanza *fenomenica* de' corpi dalla sostanza reale, o *noumenica* degli stessi. Io dico, che l'estensione è la sostanza fenomenica de' corpi, non già la *noumenica*; che la sostanza noumenica non è una, ma molte, e che i corpi in rigore filosofico, non sono sostanze, ma aggregati di sostanze; poichè la sostanza, come ho mostrato nella lezione LX, è semplice. Fa d'uopo sviluppare e stabilire su principii certi queste due proposizioni.

Il mondo sensibile non è il mondo reale; il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell'intelligenza divina. Se in una notte serena guardiamo il cielo stellato, esso ci sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono come tanti chiodi affisse le stelle, le quali ci appaiono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da noi. E questa volta azzurra ci sembrerà che si mova intorno la terra da oriente in occidente. Tale è il cielo dello spettatore; ma non è questo il cielo dell'astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava; esse hanno una grandezza notabile, che supera le forze della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi. Il moto di questa volta azzurra da oriente in occidente non è che apparente. Così il cielo dello spettatore, che è quello de' sensi, sparisce all'occhio della ragione, per dar luogo al cielo dell'astronomia. Ma il cielo dell'astronomia è esso l'universo reale, oppure non è ancora altro che l'universo *fenomenico*?

Tutti i filosofi convengono, che non possiamo per mezzo de' sensi percepire le cose esterne come sono in sè stesse. Essi convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili a' sensi; e che perciò non possiamo, per mezzo de' sensi, percepire la grandezza vera ed assoluta de' corpi, e la loro vera figura. Si confessa, in conseguenza, oggi da tutti i filosofi, che l'estensione

non esiste nel modo in cui noi la percepiamo. Ma si brama sapere se l'estensione ha un'esistenza indipendente dalle nostre percezioni sensibili; cioè se la triplice dimensione in lunghezza, in larghezza ed in profondità, sia una realtà in sè, oppure un fenomeno. Noi non possiamo risolvere la quistione proposta per mezzo de' sensi; dobbiamo, per risolverla, ricorrere al raziocinio.

I corpi non sono un'unione di accidenti senza sostanza; poichè gli accidenti senza sostanza non possono aver esistenza. Vi è dunque qualche cosa di sostanziale ne' corpi. Ma la sostanza, come abbiamo mostrato nella lezione LX, è semplice. Il corpo dunque o è una sostanza semplice o un aggregato di sostanze semplici. La prima supposizione non può ammettersi, perchè ripugnante a' fatti; si deve dunque ammetter la seconda. L'estensione non può, in conseguenza, esser la sostanza vera de' corpi: poichè l'estensione è composta di parti; essa non può essere che la sostanza fenomenica, cioè la sostanza apparente de' corpi. I corpi non sono sostanze, ma aggregati di sostanze.

I corpi, oggetto dell'esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un'condizionale, che suppone la condizione de' componenti: ciò vale quanto dire, che è un effetto, la cui causa materiale sono i componenti: se questi componenti sono ancora composti, saranno eziandio effetti; ed avremo così sempre effetti senza causa; il che è assurdo.

I componenti de' corpi non sono dunque composti: perciò sono inestesi, essendo l'estensione una cosa composta. I componenti de' corpi debbono in conseguenza essere semplici. Essi sono unità metafisiche e vero *monadi*, nel rigore del termine.

Contro questa dottrina alcuni filosofi fanno una obbiezione, la quale a prima vista sembra senza replica, ma che esaminata attentamente è frivola.

In questa dottrina, si obietta, si pone che l'estensione nasca da ciò che non è esteso; ora come tanti nulla di estensione possono essi produrre l'estensione?

Confesso di esser sorpreso che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi.

Una cosa estesa, si dice, non può esser composta se non

che di cose estese; un albero, io rispondo, non può dunque esser composto che di alberi; un animale non può esser composto che di animali? ma mettiamo un po' di precisione ne' nostri ragionamenti. Non solamente non è necessario che i componenti abbiano tutto ciò che ha il composto; ma sarebbe un errore il crederli tali. I componenti debbono essere i principii, gli elementi della composizione, ma non già la composizione stessa; l'unità non è numero, ma è il principio e l'elemento del numero; e questo non è che l'insieme delle unità. Qual contraddizione, che ciò che non è se non che l'insieme di alcuni elementi, risulti da questo insieme, o sia l'insieme di cui parliamo?

Anzi ciò è porre questa proposizione: *un aggregato di elementi è un aggregato di elementi.*

Che cosa è mai il composto, se non che un aggregato di elementi o di principii della composizione? Ponendo zero quanti se ne vogliano, non può risultarne alcun numero, perchè il zero non solamente non è numero, ma neppure è il principio del numero; ma ponendo delle unità risulta il numero, sebbene le unità non sieno numero, poichè l'unità è il principio o l'elemento del numero; se voi ponete le parti, da cui risulta l'occhio, nell'ordine richiesto ponete l'occhio, sebbene ciascuna parte non sia l'occhio, perchè ciascuna parte dell'occhio è l'elemento o il principio dell'occhio. Ciascuna parte da cui risulta l'animale non è l'animale stesso, ma è un elemento, uno de' principii costitutivi dell'animale. Ma se ponete le diverse parti di una pianta, non avrete l'animale, poichè non solamente ciascuna parte della pianta non è animale, ma nè ancora è il principio o l'elemento costitutivo dell'animale.

Gli avversari son partiti da questo principio: *la estensione non può risultare da parti inestese*; o questo principio è sembrato loro tanto evidente, che hanno creduto inutile di dimostrarlo. Esprimiamo il principio in un modo più generale: *un composto non può risultare da componenti, che non sieno composti.* A questo sostituiamo il seguente, che gli è equivalente: *il composto è composto di elementi composti.* Così espresso risulta evidentemente nel predicato un elemento di più, che non si trova nel soggetto del giudizio; cioè *la composizione degli elementi*

del composto. L'idea di composto non è che l'idea di aggregato di elementi o di componenti: se voi aggiungete, che gli elementi o i componenti sieno composti, il giudizio esce dall'identità e diviene falso. Ritorniamo all'esempio del numero. L'idea di numero è l'idea di un aggregato; ma se voi aggiungete che il numero è un aggregato di numeri, il vostro giudizio è falso, poichè ogni numero non è che un aggregato di unità. Se nella decomposizione di un numero noi fossimo costretti di arrestarci a numeri minori, noi forse crederemmo, che un numero non risulta che da altri numeri; ma noi possiamo giungere all'unità, e coll'addizione dell'unità a sè stessa ricomporre il numero. L'errore perciò non ha luogo. Nell'estensione non può avvenire la stessa cosa: non possiamo co'sensi giungere a risolvere una estensione qualsiasi, che in altre estensioni minori; quindi acquistiamo l'abitudine di vedere risultare l'estensione da parti estese, e perciò l'idea di estensione si associa con quella di parti estese, dalle quali risulta; e queste due idee associate sembrano identiche.

L'autore delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione combatte la dottrina delle monadi: egli, nelle obbiezioni che fanno i difensori delle monadi, vi reca la seguente, dedotta dalla sezione 120 di un'opera intitolata *Institutions de Physique*: Tutti i corpi sono estesi in lunghezza, in larghezza ed in profondità. Or come niente esiste senza ragion sufficiente, bisogna che questa estensione abbia la sua ragion sufficiente, per mezzo della quale si possa comprendere come e perchè essa è possibile; perchè dire, che vi ha estensione, perchè vi sono piccole parti estese, è un dir nulla; poichè si farà la stessa quistione su queste piccole parti, che sul tutto, e si domanderà la ragion sufficiente della loro estensione. Ora, come la ragion sufficiente obbliga ad allegare qualche cosa, che non sia la stessa cosa di quella, di cui si domanda la ragione, poichè senza di ciò non si dà alcuna ragion sufficiente, e la quistione resta sempre la stessa: se si vuole soddisfare a questo principio sull'origine dell'estensione, bisogna finalmente venire a qualche cosa non estesa, e che non abbia parti, per rendere ragione di ciò che è esteso, e che ha parti: ora, un essere non esteso e senza parti, è un essere semplice; i composti

dunque. gli esseri estesi, esistono, perchè esseri semplici, cioè monadi. hanno esistenza. »

Per sentir la forza di questo argomento, basta riflettere, che quando ci si presenta un fatto che è un effetto, fa d'uopo ammettere la causa di questo effetto, ed ammettere che questa causa sia una cosa distinta da questo effetto; poichè altrimenti si pone che l'effetto è senza causa, poichè niuna cosa può essere causa di sè stessa.

L'estensione è un composto; un composto è un effetto a cui causa materiale sono i componenti; se voi dite che questi componenti sono estesi, non date la causa o la ragion sufficiente dell'estensione; perchè, in ultima analisi, voi dite: esiste l'estensione perchè esiste l'estensione, l'argomento dunque esposto dall'autore citato da quello della filosofia di Lione, è esatto.

Ciò non ostante l'autore ultimo cerca di rispondere all'argomento addotto, e lo fa nel seguente modo: « *Dif-
ficultas sic contrahi potest: sua esse debet corporum
extensioni ratio sufficiens, hæc vero sita esse non po-
test in extenso, non alia igitur afferri potest quam in-
extensum.*

• Resp. 1. Sua quidem unicuique rei est ratio sufficiens a seipsa distincta, sed angustioribus limitibus circumscribitur mens humana, ut omnium quæ existunt rerum rationem sufficientem assequi possit. Satis est generatim cognoscere naturæ auctorem, utpote summe sapientem, nihil agere potuisse, nisi optimis adductum rationibus quamvis singulas manifestare nobis non libuerit. Materiæ autem extensio ex earum numero esse potest, quarum ratio sufficiens humanæ intelligentiæ sit impervia. Hæc enim cognitio nullius, etiam in ordine physico, est utilitatis.

• Resp. 2. Licet quænam sit extensionis ratio sufficiens detegere possit humanum ingenium, numquid eam assecuti sunt Leibnitziani?

• Ea de re immerito prorsus gloriantur. Hæc quippe sola ratio *sufficientis* nomen sibi merito vindicat, quæ animum illustrat, vimque habet persuadendi. Splendidam vero lucem menti afferunt, dum ajunt *inextensum* esse principium extensi. Idem enim est ac si diceretur contrarium semper esse sui contrarii rationem sufficientem. Soliditas igitur, liquiditatis: calor frigoris;

▪ opacitas, perluciditatis: quies, motus, erit ratio sufficiens. En quo recidit sophisma quod refellimus, et sequenti paralogismo prorsus simile. Impenetrabilitatis corporum aliqua esse debet ratio sufficiens: Hæc autem in ipsa impenetrabilitate sita esse non potest; necesse est igitur, ut penetrabilitas sit ratio sufficiens impenetrabilitatis corporum. Illud ratiocinium quis patienti animo ferat?

▪ Præterea extensio in eo contineri debet, quod ipsius est ratio sufficiens, veluti effectus in causa: atqui infinitensum nullo modo continet extensum, quo pacto igitur erit illius ratio sufficiens? (f) ▪

La prima risposta, che questo filosofo fa all'argomento leibniziano, contiene il sofisma, che i logici chiamano *ignoranza di elenco*, di cui parleremo appresso. Un tal sofisma, consiste nell'ignorare lo stato della questione, e nel provare tutt'altro di quello che si deve provare. Lo stato della presente quistione è: *quali sono gli elementi dell'estensione?* in altri termini: *qual'è la causa materiale dell'estensione?* Si può rispondere in tre modi alla quistione proposta: gli elementi dell'estensione, si è detto, sono estesi, cioè l'estensione consta di parti estese: gli elementi dell'estensione, dicono i Leibniziani, sono semplici, ed un corpo è un aggregato di sostanze semplici: noi, può ancora dirsi, ignoriamo gli elementi dell'estensione. L'autore, che io qui combatto, adotta la prima soluzione, e riguarda come assurda quella dei Leibniziani. Egli si propone un argomento in contrario: se l'estensione è un effetto, perchè è un composto, deve avere una causa materiale della sua composizione; ora, il dire che l'estensione è composta di parti estese, è un negare che l'estensione abbia una causa materiale della sua composizione; è un negare che l'estensione è un effetto; non può dunque asserirsi, concludono i difensori delle monadi, che l'estensione sia composta di parti estese. Ad un tale argomento doveva rispondere l'autore citato della filosofia di Lione. Ma che cosa fa egli? esce fuori dalla quistione, e dice, che sebbene l'estensione debba avere una ragion sufficiente, pure la limitazione del nostro intendimento non ci permette di conoscerla; egli abban-

(f) *Physica gen., Dissertaz. I, prop. I.*

dona, in conseguenza, la prima soluzione che aveva dato, e si appiglia alla terza; esce dunque dalla quistione, e commette il vergognoso sofisma detto *ignoranza di elenco*. Di più egli ricorre all'onnipotenza divina: Iddio, egli dice, può fare ciò che non comprendiamo come possa farsi. Ma chi lo nega? Si pretende da' difensori delle monadi, che un'estensione composta di parti estese sia un'evidente contraddizione, poichè pone un effetto senza ragion sufficiente. Qui il ricorrere all'Autore sapientissimo della natura è inutile, poichè si conviene che Dio non fa contraddittorii.

La seconda risposta, che lo stesso autore fa all'argomento leibniziano, è ancora di niun valore. Conosciamo noi forse, egli dice, il come si forma l'estensione, dicendo coi Leibniziani, che essa risulta da elementi inestesi? Io non pretendo di spiegare il come si forma il fenomeno della estensione; ma sebbene io ignori il come un tal fenomeno accada, una tale ignoranza non m'impedisce di tenere come assurda una data spiegazione dell'estensione, quale è quella che la fa nascere da parti estese; ora, dalla falsità di una proposizione si deduce legittimamente la verità della sua contraddittoria. Se è assurdo il riguardare gli elementi dell'estensione come estesi, fa d'uopo riguardarli come privi di estensione, poichè non vi ha mezzo fra due contraddittorii.

Tutta la diceria dell'autore sulla contrarietà fra la causa e l'effetto, è interamente fuor di luogo e molto poco meditata. L'universo materiale, mutabile, finito e privo d'intelligenza, non è forse l'effetto di una causa semplice, immutabile, infinita, sapientissima? Il tempo non ci conduce forse all'eternità, il mutabile all'immutabile, il finito all'infinito, la sostanza priva d'intelligenza alla sostanza intelligente? Ciò avviene, perchè il condizionale non può, in ultima analisi, derivare dal condizionale, ma dall'assoluto. Qual meraviglia dunque, che il composto ci conduca al semplice, come il numero ci conduce all'unità?

L'autore stesso confondendo i punti zenonici colle monadi leibniziane, e volendo provare, che la materia non può esser composta nè di punti zenonici, nè di monadi leibniziane, argomenta nel modo seguente: « *Materia ex*
» *his punctis non componitur, quæ extensionem efficere*

» nequeunt: atqui huiusmodi sunt puncta *inextensa*, sive
 » sint zenonica, sive sint monades leibnitianæ. Quæ enim
 » sibi invicem addita, unico puncto *inextenso* latius non
 » paterent, ea non possunt extensionem constituere: at-
 » qui puncta *inextensa*, sibi invicem adjuncta, unico pun-
 » cto, etc., siquidem secundum se tota se tangerent, vel
 » quippe id confitearis, vel dicendum erit ejusmodi pun-
 » cta ex aliqua parte se se contingere, ex alia vero parte
 » non se tangere: atqui illud prorsus absurdum est, quia
 » puncta *inextensa*, sive zenonica, sive leibnitiana, nullis,
 » utpote omnino simplicia, partibus constant; ergo, etc.
 » Præterea demonstrant metaphysici spiritum a materia
 » necessario differre; adeo ut repugnet materiam cogi-
 » tare: atqui si puncta zenonica, vel monades leibnitianæ
 » admittantur tanquam materiæ elementa, jam demou-
 » strari nequit materiam cogitare non posse: præcipuum
 » enim argumentum, quo facultas cogitandi a materia
 » excluditur, situm est in simplicitate principii cogitan-
 » tis: atqui iuxta opinionem quam refellimus materia in
 » primis suis elementis erit aliquid simplex: quo pacto
 » igitur demonstrabis materiam in primis suis elementis
 » cogitare non posse (1) ? »

I difensori delle monadi rigettano i punti zenonici poi-
 chè in questi nulla si concepisce di positivo: essi non
 sono che i punti matematici. Le monadi poi sono sostanze,
 e perciò sono forze capaci di agire e di resistere: e po-
 tendo essere in un rapporto scambievole di azione, e di
 reazione, possono unirsi e produrre il fenomeno dell'e-
 stensione.

Non saprei certamente immaginare una opinione più
 strana di quella, che attribuisce alla dottrina delle mo-
 nadi una tendenza al materialismo. Il materialismo consi-
 ste ne' seguenti dommi: 1.º L'esistenza dell'essere sem-
 plice ed inesteso è impossibile; 2.º la materia può pen-
 sare, e ciò che pensa in noi è materiale. La dottrina delle
 monadi stabilisce: 1.º Non solamente l'esistenza dell'es-
 sere semplice non è impossibile, ma niuna sostanza può
 esistere che non sia semplice; 2.º la materia essendo un
 composto, un moltiplice, non può pensare, e l'anima uma-
 na è perciò una sostanza semplice. Non vi è dunque una

(1) Loc. cit.

dottrina più nemica e più inconciliabile col materialismo, quanto lo è la dottrina delle monadi; intanto l'autore della filosofia di Lione attribuisce a questa dottrina il favorire il materialismo; lo spirito di calunnia entra dunque spesso sul tavolino de' filosofi?

Ma Leibnizio, dicesi, attribuisce a ciascuna monade la percezione; egli dunque insegna che la materia può pensare ne' suoi elementi. Questa replica è vana, è sofisticata. In primo luogo non è affatto necessario l'attribuire la percezione agli elementi della materia, come fa Leibnizio. *Ciò che è dotato di percezione è semplice*; da ciò non segue, che ogni semplice sia dotato di percezione, poichè le proposizioni universali affermative non sono convertibili per la loro forma; e Leibnizio attribuì alle monadi della materia, senza niun motivo legittimo, la percezione. In secondo luogo è falso, anche nell'opinione particolare di Leibnizio, che la materia possa pensare negli elementi suoi, poichè in questa ipotesi la percezione non conviene alla materia, ma alla sostanza semplice, essendo il soggetto che percepisce uno metafisicamente, non già multiplice.

Nulla essendovi di reale nel composto, se non che quello che vi è ne' semplici, ed essendo questi privi di estensione, ne segue, *che l'estensione non è una realtà, ma un fenomeno*. Nel composto non avvi altro di più di quello, che trovasi ne' componenti, se non che l'*insieme*, o la unione degli elementi, o la composizione. Questo insieme può riguardarsi o soggettivamente, od oggettivamente: soggettivamente consiste nella riunione delle diverse percezioni de' componenti in una percezione complessa: tale unione non esiste che nello spirito, il quale percepisce il composto: oggettivamente l'unione non può consistere in altro, se non che nel rapporto della causalità reciproca de' componenti, e questa causalità esiste nei semplici. Lo spirito umano non giunge ad avere le percezioni distinte de' semplici, di cui si compone un corpo, e della loro reciproca causalità. Egli non può dunque percepire i corpi quali sono in sè stessi: il soggetto de' corpi, ossia l'*insieme* delle sostanze semplici costitutive dei corpi, si mostra a noi come esteso in lunghezza, in larghezza ed in profondità. L'estensione che si mostra fuori di noi è perciò un fenomeno, il quale sparirebbe se noi potessimo penetrare sino a' semplici.

Wolffio ha spiegato bene come nasce in noi il fenomeno dell'estensione: io trascriverò qui la sua dottrina. Egli stabilisce prima, che la percezione complessa di un composto, la quale non può risolversi nelle percezioni distinte de' componenti, è diversa da quella che risulterebbe, risolvendosi la percezione complessa nelle percezioni distinte de' componenti: mescolate, egli dice, insieme due polveri molto fine, e di color differente, ne risulterà un colore, il quale all'occhio nudo apparirà diverso da quello che hanno le particelle delle polveri mescolate insieme. Che se poi con un microscopio osservate la polvere risultante dalla mescolanza, si renderanno visibili i granelli della polvere, co' colori che presentavano prima della mescolanza. Poichè questi granelli ad occhio nudo non si distinguono più l'un dall'altro, ma due o più appaiono a guisa di un solo, le percezioni del diverso colore si confondono in una, ed il colore composto mostrasi totalmente diverso da ciascuno de' due colori componenti. Lo stesso avviene nelle altre sensazioni. Chi non sa, che dalla commistione di due odori nasce un odore composto, diverso dall'uno e dall'altro? Chi ignora, che dalla commistione di due sapori nasce un sapore composto diverso da ciascuno di quelli che si sono mescolati insieme?

Stabilito un tal principio, egli prova che l'estensione e la continuità sono fenomeni, poichè noi non abbiamo le percezioni distinte degli elementi semplici di un corpo; poichè le percezioni di cui abbiamo coscienza non giungono ai semplici, ma si limitano alle parti composte del corpo; egli conclude così: « Confuse perinde percipimus »
 • extensionem, et in ea continuitatem, ac colorem in aliquo objecto. Quamobrem eodem quoque modo demonstratur prius, quemadmodum posterius ostenditur. Etenim si a priori demonstrare volueris, te confuse percipere colorem, ostenditur id ex eo, quod non distinguas
 • luminis in moleculis corporis superficiem constituentibus reflexiones, et refractiones, quales vi figuræ et situs illarum molecularum contingunt. Quare sicuti
 • ex confusione istarum reflexionum, et refractionum luminis, hoc est ex eo quod singulas illas reflexiones, atque refractiones luminis distinguere a se invicem nequis, singularumque singillatim tibi conscius non es, oritur confusa coloris perceptio; ita similiter ex con-

• fusione eorum, quæ elementis insunt et per quæ coe-
 • xistentia eorundem determinatur, hoc est, ex eo, quod
 • singula ista distinguere a se invicem nequis, neque sin-
 • gulorum sigillatim tibi conscius es, confusa oritur exten-
 • sionis et continuitatis perceptio. *Cartesius* hoc feliciter
 • detexit circa colores, et in genere circa qualitates sen-
 • sibiles, et qualitates occultas scholæ: sed in perceptione
 • extensionis, et continuitatis, idem non agnovit. Ejus
 • quidem rei ratio hæc fuit, quod extensionem determi-
 • nationem constantem deprehenderet, sed eandem subje-
 • ctum determinationum variabilium agnosceret: quo ipso
 • adductus fuit, ut extensione quid prius in corpore non
 • admitteret, consequenter de distincta illius notione pa-
 • rum sollicitus esset (1) ».

Se l'estensione non è una realtà, ma un fenomeno. •
 se le prime sostanze del mondo materiale sono inestese, ne
 avviene che l'estensione non è un attributo o un modo
 della sostanza. L'abate Genovesi ammette la dottrina della
 semplicità delle prime sostanze; intanto insegna, nella
 proposizione 105 della prima parte della sua *Metafisica*
 latina, che l'estensione non è una sostanza, ma un modo
 o un attributo della sostanza. Ora, queste dottrine sono
 evidentemente contraddittorie; dicendo che l'estensione
 è un modo o un attributo della sostanza, si dice che la
 sostanza è estesa; in conseguenza si pone nello stesso
 tempo, e si toglie l'estensione della sostanza. L'estensione
 si concepisce come il soggetto di tutte le qualità del cor-
 po, e perciò come una sostanza; ma sarebbe un errore
 il concludere dal nostro modo di concepire la cosa in sè,
 e dire assolutamente: *l'estensione è una sostanza*; oppure
 dire al contrario: *l'estensione è un modo o un attributo della*
sostanza. Tutte e due queste proposizioni suppongono che
 l'estensione sia una realtà in sè. Bisogna limitarsi a di-
 re: *l'estensione si mostra a noi come una sostanza*.

È utile di conoscere la dottrina di Wolfio su questo
 oggetto: io trascriverò qui i pezzi principali e più nota-
 bili: « *Phænomenon substantiatum dicitur, quod substan-*
 • *tiae instar apparet. Leibnitius materiam, et vim motri-*
 • *cem inter phænomena retulit. Vulgo materiam instar*
 • *substantiae concipimus, et Aristoteles ipsumque secuti*

(1) Nota § 224, *cosmol. gen.*

» scholastici similiter vim activam corporum instar sub-
 » stantiæ conceperunt, ac ideo *formam substantialem ap-*
 » *pellarunt*. Etenim formam substantialem non differre a
 » vi motrice, si intelligibili modo explicetur, dudum ob-
 » servavit Leibnitiuss in actis eruditorum. A. 1695, o 447.
 » Utrique sententiæ subest aliquid veri, si sano sensu
 » explicetur, materia enim phænomenon est, est etiam
 » phænomenon vis motrix, quatenus confusa notione utram-
 » que complectimur: de cæteris phænomenis certe ra-
 » tiocinaturi in physicis, tum materiam, tum vim motri-
 » cem instar substantiæ concipere debemus, etsi substan-
 » tialo sit in solis elementis compositi, adeoque materiæ
 » et vis motricis rationem sufficientem continentibus sed
 » extra sphaeram imaginationis constitutis, intra quam
 » phænomena continentur. Quamobrem ut quod veritati
 » consentaneum est unica notione complectamur, et phæ-
 » nomena ista fundamentalia, quæ ceterorum rationes im-
 » mediate continent, a ceteris distinguamus; phænomeni
 » substantiati appellatione utemur. Ita enim fore arbi-
 » tramur, ut nec in explicandis phænomenis specialibus
 » quid admittamus, quod ad mechanismum, reduci ne-
 » queat, seu quod non tandem explicetur per materiam
 » et motum, nec tamen principia mechanismi negligamus,
 » sed ea ex fonte substantiis nempe simplicibus, veris
 » rerum materialium elementis, derivemus: id quod in-
 » primis utile est tum ad profligandas qualitates occultas
 » ex philosophia naturali, tum ad evitandum labyrinthum,
 » in quem præcipites ruunt de compositione ac divisione
 » continui phænomenisque motus philosophaturi.

» *Materia et vis motrix sunt phænomena substantiata.*

» Materia est extensum vi inertiae præditum. Quare cum
 » extensio phænomenon sit, ac vis etiam inertiae in phæ-
 » nomenorum numero deprehendatur; materia quoque
 » phænomenon esse debet; materia tamen instar substan-
 » tiæ adparet. Est igitur phænomenon substantiatum.

» Similiter vis motrix phænomenon est: substantia ta-
 » men apparet. Est igitur et vis motrix phænomenon
 » substantiatum (1). »

Facciamo alcune osservazioni sull'esposta dottrina. La
 forza motrice, dice Wolfio, *apparece a guisa di sostanza.*

(1) *Cosmol. gen.*, § 299 e 300.

Ogni forza, io osservo, è un principio di azione, ed è perciò un agente; ma un agente è una sostanza: ogni forza semplice è dunque una sostanza.

Inoltre è falso che la forza motrice sia un fenomeno: un fenomeno è una cosa che ci apparisce, ed a noi non apparisce la forza motrice, ma solamente il moto; il moto è dunque un fenomeno, e non già la forza motrice. Ora, il moto si mostra a noi come un modo di essere della materia, e la materia come il soggetto d'inerenza del moto. I fenomeni, in conseguenza, non ci manifestano la materia e la forma sostanziale, ma la materia ed il modo di essa; cioè la materia ed il moto.

Ma che cosa è mai la materia? Wolfio, nel § 141 dell'opera citata, definisce la materia: *L'esteso, dotato della forza d'inerzia*; egli osserva, che l'esperienza ci manifesta la forza d'inerzia: « Quilibet largitur, corpus resistere vi, qua ad motum concitatur, cum experiamur aucta materiae quantitate augeri resistentiam. »

Ma questo filosofo prende qui un abbaglio simile a quello che aveva preso sulla forza motrice. L'esperienza ci mostra la resistenza, e non già la forza della resistenza, l'inerzia e non già la forza d'inerzia. Ora la resistenza, ossia la solidità si riguarda come un modo dell'estensione. L'inerzia poi non è altra cosa che l'impotenza della materia a produrre in essa alcun cambiamento, cioè a cambiare in qualunque modo il suo stato. Io credo con molti filosofi illustri, che non vi ha nel corpo alcuna forza d'inerzia, colla quale si pretende che il corpo resista a quello che cerca di disturbarlo dallo stato in cui si trova. Supponiamo due globi duri o molli eguali, uno in quiete, l'altro in moto, che incontra quello in quiete; la quantità di moto in tutti e due i corpi si trova la stessa tanto prima, che dopo l'urto; non si perde dunque alcuna quantità di moto per l'urto: ora se il corpo urtato avesse una forza, con cui agire sull'urtante, questa pretesa forza d'inerzia agendo in direzione contraria all'urto, dovrebbe risulturne una perdita di una quantità di moto uguale a quello con cui la forza d'inerzia agisce; non si potrebbe, in conseguenza, avere dopo l'urto la stessa quantità di moto che si aveva prima dell'urto; il corpo è dunque inerte, cioè impotente da sè stesso a

cambiare il proprio stato; ma in esso non si trova alcuna forza d'inerzia.

L'esperienza dunque ci mostra nel corpo un'estensione solida o impenetrabile e mobile; e tanto il moto che la solidità si mostrano come modi dell'estensione.

Wolfio, il quale insegna che la forza motrice è un fenomeno sostanziale, fa derivare questo fenomeno dalle forze da cui sono animati gli elementi semplici della materia. Ma una forza è una sostanza: le forze dunque da cui sono animate le sostanze semplici della materia, sono le loro forme sostanziali, e dalla percezione confusa di queste forme sostanziali nasce, secondo lui, il *fenomeno sostanziale* della forza motrice, che gli Aristotelici han riguardato come la *forma sostanziale* della materia. L'abate Genovesi ha adottato questa dottrina leibniziana e wolfiana: « Vis quædam activa, quæ corporum *forma substantialis* vocari potest est una ex proprietatibus essentialibus corporum omnium, quod idem est, corporibus essentialis est vis quædam activa (1). »

Ma se la forza è una sostanza, perchè è un principio di azioni e perciò un agente, e se niuna sostanza è inerente ad un'altra sostanza non si deve, in conseguenza, dire che la forza è nella sostanza, poichè ciò sarebbe porre una sostanza in un'altra; ma si deve dire, che una sostanza è una forza, e perciò gli elementi de' corpi non sono che forze, ed il corpo un aggregato di forze. Da un'altra parte il fenomeno della forza motrice non esiste affatto: esiste solamente il fenomeno del moto. Cadono dunque le forme sostanziali de' primi elementi della materia, e perciò cadono le forme sostanziali immaginate nella materia.

Riguardo alla forza d'inerzia, Wolfio pretende ancora che questa forza è un fenomeno; ma io non comprendo perchè non le dia eziandio il nome di *fenomeno sostanziale*, che dà alla forza motrice: egli ammette negli elementi un principio attivo ed un principio passivo; dal primo fa derivare il fenomeno della forza motrice, e dal secondo il fenomeno della forza d'inerzia, non vi è dunque alcuna ragione, per la quale egli non chiami pure *fenomeno sostanziale* la forza d'inerzia.

(1) *Metaph. lat.*, 1. p., prop. 459.

Egli intanto sulla forza d'inerzia scrive quel che segue:
 » *Vis inertiae non determinatur per extensionem, sed in*
 » *extenso supponitur.* Etenim si extensum ponitur, po-
 » nuntur, multa coexistentia a se invicem distincta, et
 » inter se unita, ut continuum inde resultet. Sed ideo
 » quod plura simul ita existant, ut alia ordine alio ipsis
 » interponi posse concipi nequeat, non intelligitur cur
 » non quocumque impulsu motus produci debeat, conse-
 » quenter cur impellenti resistat, adeoque vis inertiae in
 » eodem detur. Vis igitur inertiae non determinatur per
 » extensionem.

» Quoniam tamen in extenso deprehenditur, nec quid-
 » quam sine ratione sufficiente esse potest; ratio illius
 » existentiae in coexistentibus, quibus extensum consti-
 » tuitur, quaerenda. Quare cum posita ratione sufficiente
 » ponatur id, quod propter eam potius est quam non
 » est; resistentia ponenda est antequam cogitemus exten-
 » sum, consequenter vis inertiae extensione prior conci-
 » pienda (1). »

Io ho provato che la materia è inerte, ma che non si dà una forza d'inerzia. La materia è impotente a cambiare lo stato in cui si trova, ma è assurdo il porre in essa una *forza di questa impotenza*; ora, tale dovrebbe concepirsi la forza d'inerzia.

Ma, dice Wolfio, nell'estensione non si trova la ragion sufficiente, donde possa intendersi perchè il moto non si produca in essa con qualunque impulso. Questo argomento, io rispondo, non prova affatto la forza d'inerzia. Suppongasì un corpo duro dotato di dieci gradi di velocità, che incontri un altro corpo duro in quiete di ugual massa: i due corpi si muoveranno insieme dopo l'urto, con cinque gradi di velocità. Questa diminuzione di velocità non suppone nel corpo urtato alcuna forza con cui esso agisca contro l'urtante; ma la ragione di questa diminuzione si è, che la stessa forza la quale prima dell'urto imprimeva dieci gradi di velocità al corpo urtante, dovendo dopo l'urto muovere una massa doppia, deve diminuire per metà la velocità, altrimenti la stessa causa meccanica e necessaria, colla stessa energia, potrebbe produrre un effetto doppio; il che è assurdo, giacchè l'ef-

(1) *Op. cit.* § 131.

fetto deve contenersi eminentemente nella sua causa. Ora se nella stessa supposizione si aumenterà la massa del corpo urtato, la velocità diminuirà sempre più; e se questa massa sarà troppo grande, la velocità che risulterà dopo l'urto sarà insensibile ed inosservabile, ed avrà luogo il fenomeno della quiete. Non è dunque affatto necessario, per ispiegar tali fenomeni, di supporre ne' corpi alcuna forza d'inerzia o di resistenza al moto. Così hanno pensato uomini celebri, fra i quali basta citare l'illustre Condillac.

Io poi non veggio perchè ammessa questa forza d'inerzia, siamo obbligati di concepirla come anteriore all'estensione. I sensi ci mostrano un'estensione solida, cioè resistente; ma questa resistenza non è forse una sensazione nostra, che noi riferiamo a' corpi che ci toccano; e che in conseguenza di tal relazione, riguardiamo come una qualità de' corpi? Il corpo si mostra dunque a noi come un insieme di cose resistenti: ma questo insieme non è forse l'estensione? Il corpo è dunque, secondo la testimonianza de' sensi, un esteso solido o resistente; e l'estensione è il soggetto fenomenico de' corpi. Riguardo alla sostanza reale dei corpi, noi non possiamo dire altra cosa, se non che i corpi sono aggregati di forze ossia di principii semplici ed attivi.

LEZIONE LXXXII.

CONTINUAZIONE DELLO STESSO SOGGETTO: DELLA PRETESA
DIVISIBILITA' DELLA MATERIA ALL' INFINITO.

Fa d'uopo passare in rivista le differenti opinioni dei filosofi sull'estensione, e notare i risultamenti della nostra critica delle stesse opinioni.

1.° *L'estensione*, si domanda, *è una realtà in sé o un fenomeno?* Ciò vale quanto domandare: la estensione in lunghezza, larghezza e profondità, esiste essa indipendentemente dalle nostre percezioni, oppure è il modo in cui ci apparisce la vera sostanza de' corpi? Cartesio, Locke, la scuola di Scozia, per non far menzione de' materialisti, insegnano che *l'estensione è una realtà in sé*. Leibnizio con Wolfio insegnano, che *l'estensione è un feno-*

meno risultante dalla percezione confusa de' semplici del corpo.

2.° Nella supposizione che l'estensione è una realtà, si domanda: *l'estensione è essa una sostanza, o un modo o attributo della sostanza?* Cartesio, insegna che *la estensione è una sostanza, e che l'essenza del corpo consiste nell'estensione*. Altri filosofi e la scuola di Scozia insegnano, che *l'estensione non è una sostanza, ma un attributo della sostanza, o qualità inerente alla sostanza*. Giorgio Berkeley combatte questa dottrina col seguente argomento: egli, ne' suoi dialoghi a favore dell'idealismo, fa parlare Filone così: « Rispondetemi, Ila, una cosa può essa essere sparsa, senza esser dotata di estensione? o l'idea di estensione non è racchiusa in quella di una cosa che è sparsa? Ogni cosa, che voi supponete sotto un'altra, dovrà avere in sé una estensione differente da quella della cosa sotto la quale essa sarà sparsa. E per conseguenza poichè la sostanza corporale è, secondo voi, il *substratum*, o il sostegno dell'estensione, bisogna che essa abbia in sé stessa un'altra estensione, che la renda propria ad essere *substratum* o sostegno, e di seguito all'infinito. Ora io vi domando, se questa non è una cosa assurda in sé stessa, e nel medesimo tempo contraddittoria a ciò che mi avete testè accordato che il *substratum* o il sostegno dell'estensione deve essere qualche cosa distinta dall'estensione ed ancora che l'escluda (1). »

3.° Nella supposizione che l'estensione è un fenomeno, si domanda: 1.° *Nel fenomeno, si trova qualche cosa, che noi concepiamo come sostanza?* 2.° *se vi è questa sostanza fenomenica, quale è dessa?*

Molti filosofi e la scuola di Scozia insegnano che *la sostanza de' corpi non apparisce affatto e che perciò non è mai fenomeno*. Cousiu è sostenitore acerrimo di questa opinione: egli oppone assolutamente la sostanza al fenomeno.

Wolfio insegna, 1.° *che vi è la sostanza fenomenica; ed egli la chiama fenomeno sostanziale*.

2.° Egli riduce a due questi fenomeni sostanziali, cioè *alla forza motrice ed alla materia*.

Ma la materia, secondo Wolfio, è *l'essenza dotata della*

(1) *Dialoghi fra Ila e Filone, dialogo 1.*

forza d'inerzia. Nasce però un dubbio: che cosa nella materia si concepisce come sostanza, la estensione o la forza d'inerzia; oppure tutte e due?

Dalle parole trascritte di sopra del § 131 della Cosmologia, sembra ch'egli riguardi la forza d'inerzia come il fenomeno sostanzializzato della materia: ciò si conferma dal vedere che Leibnizio, di cui Wolfio difende quasi tutte le opinioni, insegna essere un errore il riguardar l'estensione come una sostanza: egli esamina, in un opuscolo a forma di dialogo, il parere di Malebranche, il quale riguarda l'estensione come una sostanza. Filaleto, che critica la dottrina malebranchiana, dice: « L'estensione ha bisogno di un soggetto, essa è qualche cosa relativa a questo soggetto. Essa suppone ancora qualche cosa anteriore in questo soggetto. Essa suppone qualche qualità, qualche natura in questo soggetto, che si estende, si spande col soggetto, si continua. L'estensione è la diffusione di questa qualità o natura: per esempio, nel latte vi ha una diffusione o estensione della bianchezza, nel diamante una estensione o diffusione della durezza, *nel corpo in generale una estensione o diffusione dell'antitipia o della materialità*. Vedete perciò che vi ha nel corpo qualche cosa anteriore della estensione. »

Queste, per quel che mi sembra, sono tutte le opinioni de' filosofi moderni sulla natura dell'estensione corporea. Ho creduto utile di farne il prospetto. Ciò posto noterò i risultamenti delle mie meditazioni sulle stesse.

1.° La sostanza essendo, come io ho dimostrato, semplice, l'estensione non può essere la vera sostanza de' corpi.

2.° I corpi non sono dunque sostanze, ma aggregati di sostanze semplici.

3.° L'estensione non è una realtà, ma un fenomeno, risultante dall'impossibilità di avere le percezioni distinte degli elementi semplici della materia.

Tutte e tre queste proposizioni si ammettono dalla scuola di Leibnizio e di Wolfio; ma tra la mia monadologia e quella di questi filosofi vi sono differenze essenziali ed importanti: queste si possono racchiudere nelle seguenti proposizioni.

1.° Non bisogna distinguere la forza delle sostanze semplici da queste sostanze; e bisogna dire, che queste so-

stanze non sono che forze, e perciò bisogna rigettare le *forme sostanziali*.

2.^o Queste forze primitive agiscono reciprocamente le une sulle altre, e l'azione reciproca negata dai leibniziani è una seconda sorgente della varietà che presenta l'ordine della natura: fa d'uopo perciò rigettare l'armonia prestabilita di questi filosofi.

3.^o Non si deve ammettere il fenomeno sostanziale della forza motrice, ma solamente il fenomeno del moto.

4.^o La materia è inerte, ma non esiste alcuna forza di inerzia.

5.^o Bisogna ammettere la sostanza fenomenica dei corpi, e questa è l'estensione. L'estensione, in conseguenza, non è nè la sostanza vera de' corpi, nè un attributo di alcuna sostanza reale, ma è un fenomeno, il quale si mostra a noi come una sostanza, cioè come il soggetto di tutti i fenomeni che ci colpiscono nell'universo visibile e materiale.

Con queste cinque tesi, che io credo aver provato, ho rettificato e perfezionato notabilmente la dottrina leibniziana sull'estensione corporea.

Se le parti di cui è composta la materia sono estese, la materia sarà divisibile in infinito; i filosofi, in conseguenza, i quali riguardano l'estensione come una realtà e come composta di parti estese, debbono ammettere la divisibilità della materia in infinito. È evidente, che in ciò che è esteso vi è necessariamente qualche cosa fuori di un'altra cosa; se dunque gli atomi de' quali è composta la materia, e nei quali può essa esser divisa, sono estesi, questi atomi sono eziandio divisibili, e le parti ancora in cui essi si possono idealmente considerar divisibili, sono ancora divisibili; la materia perciò, in questa ipotesi, è divisibile all'infinito. Ma supponendo la semplicità degli elementi della materia, non è necessario porre la divisibilità della materia in infinito.

Ma non potrebbero forse sostenere i difensori delle monadi, che il numero di queste sia infinito, e che, in conseguenza, la divisibilità della materia è infinita, e Leibnizio non ha forse alcune volte sostenuto questa dottrina? Io ho detto, che ammessa la semplicità degli elementi della materia, non è necessario ammettere l'infinita divisibilità di questa, e ciò è evidente; soggiungo

poi, che un numero infinito è un'assurdità; e così la divisibilità infinita della materia resta distrutta sotto qualunque aspetto.

L'infinito è ciò di cui non può darsi un simile, che sia di esso maggiore. Ora, se voi supponete la metà di un corpo, il numero delle parti del corpo intero sarà maggiore del doppio del numero delle parti della metà dello stesso corpo; si avrà perciò un numero infinito maggiore di un altro numero infinito: il che è un assurdo.

La nozione del numero è identica colla nozione dell'addizione dell'unità con sè stessa: questa addizione può replicarsi, poichè con questa replicata addizione si formano i numeri maggiori del *due*. La possibilità della replicazione dell'addizione dell'unità non può dunque escludersi dall'idea generica di un numero dato. Il numero infinito esclude questa possibilità; il numero infinito è dunque contraddittorio.

Non si deve confondere l'infinito coll'*indefinito*. Un numero indefinito è un numero indeterminato, e l'indeterminato non può mai esistere. Il numero che si considera come dato ed esistente è un numero determinato, ed ogni numero determinato può aumentarsi coll'addizione dell'unità.

Ecco come ragiona l'autore dell'esame del fatalismo: « Un tutto o un composto non esiste che per mezzo delle sue parti; si potrebbe dunque, togliendo tutte le parti, annientare il tutto; poichè se questa diminuzione non avesse luogo, non si vede per qual motivo si distruggerebbe togliendo via tutte le sue parti, e la parte sarebbe eguale al tutto. Ma se non vi è tutto, il quale non venga diminuito per la diminuzione delle sue parti, questo tutto non era infinito, o bisogna dire che lo sia divenuto per mezzo dell'aggiunzione di qualche parte, il che è assurdo, poichè la differenza del finito dall'infinito non può essere una quantità finita. È impossibile che una grandezza finita faccia una somma infinita; il passaggio dal finito all'infinito non è dunque un'oscurità, ma una impossibilità. Non vi è tutto, il quale non abbia per elementi delle parti, le quali si riguardano come unità: si deve dunque riguardare ogni oggetto composto come un numero formato per mezzo di unità aggiunte; ora è certo, che non vi è numero determinato, che sia infinito;

poichè non vi è numero che non possa farsi doppio, triplo, ec. (1). »

Condillac ha ben dimostrato ancora che noi non abbiamo affatto alcuna idea di un numero infinito: stimo cosa utile il trascrivere qui le seguenti riflessioni del citato filosofo: « I numeri non sono se non che la serie delle collezioni formate per mezzo della moltiplicazione dell'unità, e fissate nello spirito per mezzo di segni immaginati con ordine, e noi non ne abbiamo delle idee, che intanto che possiamo innalzarci per gradi sino a' numeri più composti, e scendere sino a' più semplici. Ma per acquistar queste idee, non è necessario, come alcuni pretendono, di supporre in noi l'idea di un numero infinito, che sia come fondo inesaurabile, da cui lo spirito tira ciascun numero particolare, basta supporre che noi siamo capaci di farci l'idea dell'unità, di aggiungerla a sè stessa, e di legare ciascuna collezione ad un segno. Così, in effetto, ci formiamo i numeri 3, 4, 5, ec., e ce ne formiamo de' più grandi, osservando che possiamo ripetere ciò che abbiamo fatto, cioè aggiungere ancora l'unità, ed inventare nuovi segni; perchè i più composti ed i più semplici si formano tutti della stessa maniera.

Ma osservare che possiamo incessantemente aggiungere l'unità, è osservare che non vi è alcun numero, il quale non sia suscettibile di aumento, e che noi sia senza fine. Noi immaginiamo tosto, che non giudichiamo così, se non perchè l'idea dell'infinito ci è presente. Si aggiungano intanto incessantemente unità le une alle altre, si perverrà forse mai a poter dire ecco il *numero infinito*, come si perviene a dire: ecco il *numero mille*? Delle due condizioni necessarie per farci le idee de' numeri, non ne adempiamo che una per formarci l'idea pretesa dell'infinito; io voglio dire, che non avendo aggiunto successivamente tutte le unità le une alle altre, perchè ciò è impossibile, noi gli abbiamo solamente dato un nome. Ma con ciò siamo nello stesso caso di un uomo, che non avendo appreso a contare che sino a venti, ripeterebbe dopo di noi il segno di *mille*. Intanto i filosofi vedono l'infinito dappertutto: essi lo vedono in ciascuna por-

(1) *Plonquet, Esame del fatalismo, f. 2 I par. cap. IV.*

zione della materia, in ciascuna parte dello spazio, in ciascuno istante della durata, e le contraddizioni in cui cadono non li fanno ritornare su sè stessi (1). »

Alcuni fisici adducono alcuni argomenti presi dalla geometria. La geometria dimostra che, essendo date due linee parallele prolungate all' infinito, fra le quali vi sia una linea perpendicolare di dieci palmi, per esempio, si possono tirare da un certo punto della linea parallela superiore a ciascun punto della linea parallela inferiore, delle linee rette che passino per la linea perpendicolare posta nel mezzo. Ora, i punti della parallela inferiore sono infiniti in numero per la supposizione. Si possono dunque tirare linee infinite dalla parallela superiore all' inferiore. Queste linee debbono passare per diversi punti della linea perpendicolare, che nondimeno si suppone di non aver che dieci palmi di lunghezza. Queste linee dunque troveranno una infinità di punti in questa linea di dieci palmi. Questa linea è dunque divisibile all' infinito.

In questo ed in simili argomenti si suppone ciò che è in quistione. Si suppone che le due linee parallele sieno prolungate all' infinito; ciò vale quanto dire: che si diano due rette infinite; ma noi neghiamo l' estensione infinita qualsiasi, perchè neghiamo la possibilità dell' infinito composto. Inoltre, si suppone che l' estensione sia una realtà, non già un fenomeno. Si suppone, in conseguenza, quello che è in quistione, e che si deve provare. Tutti gli argomenti dunque presi dalla geometria, co' quali gli avversarii credono stabilire la divisibilità della materia in infinito, sono di niun valore.

Si suol fare, contro la divisibilità infinita della materia, la seguente obbiezione: se la materia si dice è divisibile in un numero infinito di parti, essa consta di un numero infinito di parti estese; un corpo dunque di grandezza finita è, in questa ipotesi, composto di un numero infinito di parti estese, ma un numero infinito di parti estese deve costituire una grandezza infinita; un corpo, in conseguenza, di grandezza finita, sarebbe eziandio di grandezza infinita: il che è una evidente contraddizione.

I difensori della divisibilità infinita della materia rispon-

(1) *Dell' arte di pensare, 1 par. cap. XII.*

dono a questo argomento colla distinzione delle parti *aliquote* e delle parti *aliquante*. Per cagion di esempio, la canna si divide in otto palmi; ora, se voi prendete la metà di un palmo, iudi la metà di questa metà, in seguito la metà di questa ultima metà, e così progredendo all'infinito, voi non avrete mai un palmo intero; voi avrete in tal caso questa serie di numeri rotti $\frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} + \frac{1}{64} + \frac{1}{128} + \frac{1}{256}$, ec., in infinito; e così non giungerete mai ad avere il palmo intero: queste parti decrescenti si chiamano parti *aliquante* o *proporzionali*.

Gli avversarii rispondono dunque al proposto argomento, dicendo che un numero infinito di parti aliquote costituisce una grandezza infinita; ma che un numero infinito di parti continuamente decrescenti nel modo spiegato, non costituisce una grandezza infinita. Io non ho fatto uso dell'ultimo proposto argomento, per provare l'impossibilità della divisibilità infinita della materia, ma non posso non riguardare come insufficiente la risposta degli avversarii.

Si cade in errore, allorchè dalle verità astratte ed ipotetiche delle matematiche pure si vuol giudicare delle cose reali, esistenti fuori dello spirito: in questa serie di frazioni decrescenti di cui parliamo, noi non giungiamo mai ad avere l'unità: i matematici suppongono, che questa serie non sarà mai data tutta intera; avviene forse l'istesso allorchè si tratta della divisibilità di un corpo? Il numero preteso infinito delle parti di questo corpo è già dato: la serie data da' matematici è sempre finita, ed il numero de' termini può sempre aumentarsi, e non è mai dato tutto intero; è dunque un falso modo di ragionare il concludere dall'ipotesi matematica al fatto reale della divisibilità di un corpo, o del numero e natura delle sue parti. Da ciò avviene, che quando i matematici parlano di questo serie indefinite, io intendo ciò che ne dicono; ma quando i filosofi parlano di un infinito composto, io non intendo affatto il loro linguaggio. « Nulla urta di vantaggio il senso comune quanto la dottrina di una estensione divisibile all'infinito, con tutte le sue conseguenze, tali quali tutti i geometri e tutti i metafisici rispondono sì pomposamente, e con una specie di trionfo. Una quantità reale infinitamente minore di qualunque quantità finita che siasi, che contiene quantità infinita-

mente minori di sè stessa, e così all' infinito, è questo un edificio ardito sino al prodigio, ma la cui massa è troppo pesante per poter riposare sulla base di una pretesa dimostrazione, perchè urta i principii più chiari e più naturali della ragione umana (1). »

Bayle intanto, il quale nel suo Saggio di Fisica sostiene la divisibilità infinita della materia, ci dice: « lo confesso essere una cosa sorprendente, che un granello di frumento possa somministrare tante superficie da coprire quelle della terra: ma non può dirsi che ciò sia una cosa impossibile, perchè essendo certo che la materia è divisibile all' infinito, le conseguenze che nascono da questa divisibilità sono vere, sebbene la nostra ragione non possa penetrarle. »

Questa risposta è frivola; da quanto abbiain detto si rileva: 1.° che la divisibilità infinita della materia non è affatto provata; 2.° che essa è incomprendibile; 3.° che essa è evidentemente assurda.

Gli *atomisti*, credono, che questa materia, la quale è l'oggetto della nostra sensibilità, sia un insieme di molti corpicciuoli; e che questi corpicciuoli, sebbene ciascuno di essi abbia estensione e figura, sieno indivisibili perchè essi non sono che un essere unico; perciò chiamano questi corpicciuoli *atomi*. Questo vocabolo viene dal verbo greco *τίπτειν*, dividere, e da *a* privativo, come chi direbbe non dividere. Secondo la opinione degli atomisti, un continuo, un bastone, per esempio, può esser diviso in un gran numero di parti molto più piccole di quelle che si sottraggono a' nostri sensi; ma questa divisibilità non è infinita, e si può finalmente giungere a quei corpicciuoli, che sono effettivamente indivisibili.

Wolfio chiama *atomo della natura* l'elemento inesteso, e perciò in sè indivisibile; ed *atomo materiale* l'elemento esteso e figurato, ma indivisibile da qualunque forza fisica.

Le ragioni che abbiamo addotto per provare la semplicità degli elementi della materia, dimostrano eziandio che gli elementi della materia non possono essere gli atomi materiali: io aggiungo, colle mie osservazioni, il seguente argomento che fa Bayle nel suo Saggio di Fisica:

(1) *Hume*, *Essai* 12, sur l'entendement humain.

« Se vi sono molte parti in un atomo, l'atomo può esser diviso in queste parti. Ora, vi sono molte parti in un atomo. Dunque. . . . La conseguenza della maggiore è fondata su questo assioma. *Le cose che sono realmente distinte sono realmente separabili*, e da un'altra parte la cosa parla da sè stessa. In effetto, è evidente che ogni essere può sussistere senza di ciò che gli è accidentale, e tale è per rapporto ad ogni essere ciò che è realmente distinto da esso. Per conseguenza è certo ancora che Dio può conservare una parte di un atomo, senza di un'altra ad essa unita, se queste due parti sono realmente distinte. La minore, come si vedrà, non è meno chiara. Gli atomisti riconoscono come un atomo è esteso; ora, ciò che è esteso ha molte parti: un atomo dunque ha molte parti. Io provo la mia minore. Ciò che è esteso occupa nello stesso tempo molti luoghi. Ora, una stessa cosa non può nello stesso tempo occupare molti luoghi. Ciò che è esteso non è dunque una stessa cosa, o per esprimermi altrimenti, ciò che è esteso non è un'entità unica. Così in un essere esteso vi sono molte entità o parti distinte. »

Bayle suppone che gli atomisti neghino la divisibilità intrinseca della materia in infinito; e su questa supposizione egli combatte col proposto argomento la loro opinione. Ma sembra che essi neghino la divisione in atto all'infinito, non già la intrinseca: essi negano la divisibilità fisica, ponendo, che non vi è nella natura alcuna forza capace di dividere gli atomi. I corpi, essi dicono, sono divisibili perchè sono porosi; ora, gli atomi sono duri, e privi di pori; non vi è perciò alcuna forza della natura capace di dividerli. Ascoltiamo Gassendo, il quale espone e difende insieme l'opinione degli atomisti: « *Præmittendum est loqui Epicurum de insectibilibus physicis, seu corpusculis, in quæ natura corpora grandiora ultimo resolvit, quæque cum ad ea est perventum, irresolubilia deinceps, indivisibiliaque ideo habet, quod cum eo usque interceptum foret aliquid inanis, cujus occasione concretionis partes separabiles fierent; ipsæ particulæ ultimo residuæ nihil intra se inanis continent, sed solidissima plane sint, nullamque adeo separationem, suive detractionem ferant. Nimirum, quasi omne corpus, quod divisibile, exsolubileque est, tale*

- » sit propter inane interceptum, partesque dissocians,
- » ac ingressum præbens virtuti externæ ad eas sejungendas; id vero, quod inextsolubile, indivisibileque est,
- » tale sit. quia omnino plenum, solidumque sit, inane vel
- » nihil habeat, ex quo partium separationem timeat.
- » Cum natura nihil ex nihilo faciat, redigatve in nihilum; oportet quidpiam superesse in concretionum
- » dissolutione, quod inextsolubile, intrasmutabileque sit....
- » Neque vis illius definita est; et cum præcurrendo infinito sit infinito tempore opus, nihil unquam novi gigneret natura, si exsolvenda prius vetera infinita forent.
- » Tamen illud, *nil posse creari de nihilo*, debemus iterum intelligere secundum vires naturales. . . ut nempe solum intelligamus materiam rerum tota mundi duratione sic perseverare, ut ex quo primum creata fuit,
- » nulla ejus portio periisse, aut in nihilum abiisse censeatur (1). »

Da ciò che ho rapportato sembra che gli atomisti non ammettono una forza nella natura, capace di eseguire la divisione in infinito de' corpi; ma che ammettono un numero infinito di parti estese in qualunque corpo. Nondimeno Gassendo stesso, spiegando e difendendo l'opinione di Epicuro, insegna essere l'opinione che ammette un numero infinito di parti nella materia di un corpo finito, una opinione assurda: « *Celebris communisque opinio de magnitudinis divisione in infinitum possibili, adeo paradoxo, absurdaque ipsa specie appareat, ut permirum videri possit, qui illa semper valuerit, tot magnis viris non displicere. Quid enim? habere præ manibus magnitudinem suis finibus undique circumscriptam, et infinitudinem tamen partium, ex quibus illa componatur, ut in eas proinde valeat dividi intra hos fines admittere?* » (2). »

La divisibilità infinita della materia è un assurdo, tanto se questa divisibilità si riguarda come intrinsecamente possibile; quanto se si riguarda eziandio come possibile estrinsecamente; ed è indifferente alla quistione, che la divisibilità infinita si ponga nell'uno o nell'altro modo. Coloro poi che ammettono gli atomi materiali, cadono in

(1) *Physicæ, lib. III, de materiali principio rerum.*

(2) *Ibidem.*

contraddizione negando che un corpo finito sia composto di un numero infinito di parti estese; contro di loro ha tutto il valore l'argomento di sopra trascritto di Bayle.

Concludiamo: 1.^o che la divisibilità infinita della materia, riguardata in qualunque senso, è assurda; 2.^o che ammettendo gli atomi materiali, e negando la divisibilità intrinseca infinita di un corpo finito, si abbraccia eziandio una dottrina assurda. È veramente sorprendente che molti filosofi non sieno colpiti dall'evidenza di questo ragioni.

LEZIONE LXXXIII.

DELLA FACOLTÀ DI ANALISI.

Che cosa vi ha di reale nelle nostre conoscenze? Gli oggetti reali sono quelli i quali si conoscono, perchè sono; non già quelli che sono perchè si conoscono, ed in quanto si conoscono. L'*io* o il soggetto dei miei pensieri e delle mie modificazioni quali che sieno, è un oggetto reale, poichè io lo percepisco perchè egli è; ma egli non è in quanto io lo percepisco; può essere che la sua esistenza sia inseparabile dalla coscienza che io ho di esso: ma questa coscienza non è ciò che lo pone e lo fa esistere; la coscienza può essere una sequela della sua esistenza, o insieme colla sua esistenza, ma non può mai precederla, nè costituirla. Il *fuor di me* è pure un oggetto reale, poichè io lo conosco, perchè esso esiste e mi modifica: esso non esiste, perchè mi modifica, ma mi modifica perchè esiste.

L'*io* è presente a sè stesso: egli si mostra a sè stesso: la coscienza di sè e delle sue modificazioni suppone l'esistenza di sè e delle sue modificazioni. L'*io* è dunque un dato primitivo dell'esperienza interna.

Gli oggetti esterni a me son presenti a me perchè essi mi modificano, e così si mostrano a me: la loro esistenza è un dato primitivo dell'esperienza esterna. Su questi due dati primitivi è poggiata la realtà dell'umana conoscenza. Gli oggetti reali sono dunque gli oggetti che si mostrano alla nostra sensibilità esterna ed alla nostra coscienza.

Noi non neghiamo, dicono gli scettici, le apparenze, i fenomeni; ma diciamo che, sebbene sappiamo come le cose ci sembrano, non sappiamo affatto come sono in sè stesse; che ci son noti i fenomeni, non già i *noumenî*. Ma le apparenze, io rispondo, suppongono la realtà. Ogni apparenza suppone la realtà del soggetto, a cui qualche cosa apparisce; la realtà dell'apparizione nel soggetto, cioè la realtà delle sue percezioni; e la realtà della cosa che apparisce, e che non apparisce completamente, e tale quale essa è.

Ma sarebbe errore il credere, che de' soli oggetti sensibili noi possiamo conoscer l'esistenza; poichè la nostra ragione ci mostra altri oggetti, la cui esistenza è inseparabile dall'esistenza degli oggetti sensibili; di modo che posti questi secondi, debbono porsi anche i primi. La realtà di questi oggetti della nostra ragione è poggiata sulla realtà degli oggetti sensibili. Tutto perciò il sapere umano è appoggiato sull'esperienza: una filosofia *a priori* è dunque impossibile: ella non può essere la storia, ma il romanzo della natura. La realtà poi degli oggetti sensibili consiste nell'essere questi oggetti, non solamente gli oggetti delle percezioni empiriche corrispondenti, ma eziandio la causa di queste percezioni.

Il gran libro della natura è già presente a noi: fa d'uopo leggerlo e studiarlo.

La dualità primitiva, cioè l'anima propria ed i corpi, si mostra a noi: la vita del pensiero comincia colle sensazioni e colla coscienza di esse: lo stato primitivo dello spirito umano è uno stato passivo, ma esso è tosto seguito dall'azione dello spirito sui dati primitivi, sugli oggetti che a lui si mostrano. Questa azione è quella che dobbiamo spiegare. Allorchè più oggetti sensibili son presenti al nostro spirito, egli ha il potere di rendere la percezione di uno di essi più chiara delle percezioni degli altri. Così se più uomini son presenti a' miei occhi, io posso rendere la percezione di uno più chiara delle percezioni degli altri. Questo atto dello spirito, con cui fra molte percezioni sensibili simultanee ne rende una più chiara delle altre io lo chiamo *attenzione*. Coll'attenzione dunque si fa una separazione fra le percezioni; poichè lo spirito dirige il suo pensiero verso l'oggetto a cui vuole attendere, e lo allontana dagli altri oggetti che gli son pre-

sentì: la percezione dell'oggetto a cui si attende si separa, in conseguenza, dalle altre; e queste relativamente a lei sono, in un certo modo, come se non esistessero. *La facoltà di analisi*, che da ora in poi chiamerò semplicemente *analisi*, è in generale quella facoltà intellettuale, con cui lo spirito separa una percezione dalle altre simultanee, e che con questa separazione diviene più chiara delle altre.

L'analisi di cui parliamo si esercita in più modi. La prima specie di analisi è quella di separare la percezione degli oggetti, chè essendo realmente separati nella natura, sono nulladimeno uniti nella sensibilità. Allorchè vedo un uomo ed un albero, posso attendere all'uomo che vedo e così io formo il primo atto di analisi: a questo atto io do il nome di *attenzione totale*. Ma attendendo a questo uomo, posso dirigere l'attenzione ad alcune sue parti, al suo volto, per esempio, a' suoi occhi, a' suoi capelli; è questa una separazione più grande, e può riguardarsi come il secondo passo dell'analisi: esso consiste nel separare colla mente ciò che è fisicamente unito; ma fisicamente separabile. In virtù di quell'attività, che lo spirito esercita sulle sue sensazioni, egli può decomporre l'idea complessa, e può separare dall'oggetto ciò che nella natura non è separato. In forza di questa seconda specie di analisi il pittore può dipingere il solo busto di un uomo, la sola testa, ec., io chiamo questa specie di analisi, *attenzione parziale*.

Ma lo spirito può separare non solamente ciò che è fisicamente unito e fisicamente separabile, ma eziandio ciò che non è fisicamente separabile; così prendendo nelle mani un sasso, io posso formarmi l'idea di un'estensione determinata, solida, cioè resistente e pesante: io posso separarne il peso, il quale non è fisicamente separabile, e mi rimane l'idea di un'estensione determinata e solida: è questa una terza specie di analisi, e può chiamarsi *astrazione*.

Essa può eseguirsi in due maniere, o arrestando il pensiero al soggetto separato dal modo, o al modo separato dal soggetto: così separando dall'estensione solida e pesante il peso, che è un modo, mi rimane l'estensione solida: proseguendo la mia astrazione posso metter da parte la solidità, e considerar solamente l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità, e così avrò l'idea del

corpo matematico, che è quella di un'estensione determinata o figurata; in questo modo si eseguisce un'astrazione che può chiamarsi *astrazione del soggetto*. Similmente posso arrestare il mio pensiero al modo del soggetto, ed eseguir così un'altra astrazione a cui si può dare il nome di *astrazione modale*: così possiamo considerare il moto senza attendere al corpo.

Alcune volte l'astrazione separa un modo dall'altro, da cui non è separabile; così, sebbene non vi sieno linee separate dalle superficie, i geometri considerano le linee separatamente dalle superficie, e sebbene non vi sia moto senza celerità, i meccanici considerano l'uno separatamente dall'altro.

L'analisi si divide dunque in due specie: in *attenzione* ed in *astrazione*. Ciascuna di queste due specie si suddivide in altre due specie: l'attenzione si suddivide in *attenzione totale* ed in *attenzione parziale*: l'astrazione si suddivide in *astrazione del soggetto* ed in *astrazione modale*. Lo spirito in tutte queste operazioni non fa altra cosa, se non che in un complesso di percezioni renderne alcune più chiare delle altre, ma le altre percezioni non sono perciò annientate. Così allora che io dirigo il mio pensiero al moto di un corpo, non è perciò che io perdo di vista l'estensione, ma solamente non vi dirigo il mio pensiero, e rendo la percezione del moto più chiara di quella dell'estensione; e la coscienza che ho della prima diviene, in conseguenza, più chiara di quella che ho della seconda.

Ogni idea generale è necessariamente un'idea astratta, poichè lo spirito ha dovuto mettere da parte, nel formarla, tutte le circostanze particolari che si rincontrano nell'individuo: ma non ogni idea astratta è un'idea generale; poichè noi possiamo considerare un soggetto particolare come separato da un dato modo, ed un dato modo come separato dal suo particolare soggetto; così se avendo in mano un globo di piombo, io dirigo il mio pensiero alla sua estensione e solidità solamente, senza considerare nè il peso, nè il colore, io avrò l'idea astratta di un globo particolare solido o impenetrabile; ma questa idea non sarà ancora generale, perchè essa non rappresenterà qualunque globo solido possibile; e se prescindere nel pensare a questo globo dalla solidità, avrò l'idea

astratta di una determinata estensione; ma questa non sarà ancora l'idea generale del globo matematico, ossia della sfera. Affinchè un'idea astratta si possa riguardare come generale, è necessario che si possa affermare di cose più particolari.

Noi non possiamo formare alcun giudizio, senza esercitare la facoltà di astrarre, o avere idee astratte; ma non mi sembra necessario l'avere idee generali, per poter giudicare degl'individui.

La materia in cui Smith, nella sua dissertazione sull'origine delle lingue, spiega l'origine de' nomi appellativi, mi sembra semplice e soddisfacente: « L'invenzione (egli dice) di certi nomi particolari, per designare oggetti particolari, cioè la creazione dei nomi sostantivi, ha dovuto essere uno de' primi passi verso la formazione del linguaggio. La caverna particolare, che serviva di riparo al selvaggio contro le intemperie dell'aria; l'albero particolare, il cui frutto soddisfaceva la sua fame; la fontana particolare, la cui acqua estingueva la sua sete, furono senza dubbio i primi oggetti che egli designò con questi vocaboli caverna, albero, fontana; o per mezzo di un altro termine, che egli trovò buono da impiegare, nel suo gergo primitivo, per esprimere le stesse idee. Allorchè in seguito questo selvaggio acquistò maggiore esperienza, e ch'egli ebbe occasione di osservare, e principalmente di nominare altre caverne, altri alberi, altre fontane; egli dovette naturalmente dare a ciascuno di questi oggetti nuovi lo stesso nome, che avea preso l'abitudine di legare ad un oggetto simile e da lungo tempo conosciuto. Avvenne così che questi vocaboli, i quali originariamente erano nomi propri e designavano oggetti individuali, divennero insensibilmente nomi comuni, e designarono ciascuno una collezione d'individui. »

Io osservo solamente contro di Smith, che non si deve confondere il nome generale col nome collettivo: il nome generale, esprimendo ciò che hanno di identico più individui, è applicabile non solamente agl'individui conosciuti che ci hanno dato l'occasione di formarlo e di applicarlo loro; ma eziandio è applicabile a tutti gli altri individui possibili, sebbene ignoti, in cui si trova ciò che comprende l'idea generale. Smith perciò continua male dicendo: « Questa applicazione del nome di un individuo ad un gran

numero di oggetti simili è ciò che deve aver suggerito la prima idea di queste classi o collezioni, che son designate coi nomi di *generi* e di *specie*, e di cui l'ingegnoso Rousseau ha tanta pena di concepir l'origine. Ciò che costituisce una specie non è che un certo numero di oggetti legati per mezzo di una scambievole rassomiglianza; e che per questa ragione son designati per mezzo di uno stesso vocabolo applicabile a tutti. »

È falso che un certo numero di oggetti simili costituisca la specie. Domando all'autore citato: quale è il numero degli oggetti particolari, a cui è applicabile il nome generale di *albero*, di *animale*, di *uomo*? Ciò che costituisce l'idea generale è un oggetto indeterminato e determinabile in un numero indefinito di modi possibili. E qui bisogna osservare, che noi non possiamo numerare gl'individui di una specie qualsiasi, se prima non abbiamo l'idea di questa specie; quando noi diciamo: *vi son qui due uomini*, dobbiamo vedere l'identico ripetuto in questi due individui, dobbiamo ravvisare in ciascuno di essi ciò che noi intendiamo col vocabolo specifico di *uomo*. Noi non possiamo numerare gli oggetti, se prima non abbiamo idee generali. L'idea generale non denota dunque alcuna collezione d'individui, ma denota un oggetto indeterminato, e che può indefinitamente determinarsi. Senza questa facoltà di considerar separatamente le cose, che i nostri sensi ci presentano riunite, noi non avremmo mai avuto la idea di numero. Perchè prima di poter considerare differenti oggetti, come costituenti una moltitudine, è necessario aver dato a tutti un nome comune; e che perciò noi ravvisiamo in ciascuno di essi l'identico. I diversi oggetti, per esempio, tanto inanimati, che animati, che sono in questo istante alla mia presenza, possono essere *classificati* e numerati secondo il mio piacere di molte maniere differenti, secondo il punto di vista sotto il quale io li riguardo.

Io posso contare successivamente il numero de' montoni, delle vacche, de' cavalli, de' ciriegi, de' fichi, delle querce, ec., o il numero totale degli animali, in seguito quello degli alberi, o il numero di tutti i corpi organizzati che son presenti alla mia vista.

Siccome molti nomi, che nell'origine furono propri, divennero in seguito appellativi; così alcuni nomi, che nel

principio furono appellativi, son divenuti in seguito nomi propri. È questa una soda osservazione, che fa Leibnizio ne' suoi nuovi saggi sull' intendimento umano, libro III, cap. III, sebbene il filosofo alemanno la spinga molto innanzi: « *I nomi propri sono stati ordinariamente appellativi*, cioè generali nella loro origine, come Bruto, Cesare, Augusto, Capitone, Lentulo, Pisone, Cicerone, Elba, Reno, Rhur, Lena, Ocker, Bucefalo, Alpi, Brenner o Pirenei; perchè si sa, che il primo Bruto ebbe questo nome dalla sua apparente stupidità; che Cesare era il nome di un bambino, tirato per incisione dal ventre di sua madre; che Augusto era un nome di venerazione; che Capitone è grossa testa, come ancor Bucefalo; che Lentulo, Pisone e Cicerone sono stati nomi dati al principio a coloro che coltivavano particolarmente certe sorti di legumi. Io ho già detto ciò che significano i nomi di questi fiumi: Reno, Rhur, Lena, Ocker. E si sa che tutti i fiumi si chiamano ancora Elbi in Scandinavia. Finalmente *Alpi* sono montagne, coperte di neve (a cui conviene *Album*, bianco) e *Brenner* o *Pirenei* significano una grande altezza, perchè *bren* era alto o capo (come Brenno) in celtico, come ancora *brinck* presso i bassi sassoni è altezza; egli vi ha un *Brenner* tra l' Alemagna e l' Italia, come i Pirenei sono fra le Gallie e la Spagna. Così io oserei dire, che quasi tutti i vocaboli sono originariamente termini generali, perchè accadrà molto di rado, che s'inventerà un nome espresso senza ragione per denotare un tale individuo. Si può dunque dire, che i nomi degl' individui erano nomi di specie che si davano per eccellenza, o altrimenti a qualche individuo, come il nome di *grossa testa* a colui di tutta la città, che l' aveva la più grande, o che era il più considerato fra le grosse teste che si conoscevano. Così avviene ancora che si danno i nomi dei generi alle specie, cioè che si sarà contento di un termine più generale o più vago per designare specie più particolari, allorchè non si curano le differenze ».

Filaleto, che nel dialogo leibniziano è il difensore di Locke, soggiunge: « Le vostre riflessioni sull' origine dei nomi *propri* son molto giuste; ma per venire a quella de' nomi *appellativi* o de' termini generali, voi converrete, senza dubbio, signore, che i vocaboli divengono ge-

nerali, allorchè son segni d'idee generali, e che le idee divengono generali, allorchè per astrazione, se ne separa il tempo, il luogo o tal altra circostanza che può determinarle a tale o tale esistenza particolare ».

Teofilo, che nello stesso dialogo è il difensore della dottrina leibniziana, risponde: « Io non disconvegno di questo uso delle astrazioni, ma ciò è piuttosto salendo dalle specie a' generi, che dagl'individui alle specie. Perchè (sebbene ciò sembri un paradosso) è impossibile a noi di aver la conoscenza degl'individui, e di trovare il mezzo di *determinare* esattamente l'individualità di alcuna cosa, meno che di vedere essa stessa, perchè tutte le circostanze possono ritornare; le più piccole differenze ci sono insensibili; il luogo ed il tempo, ben lungi di determinare da sè stessi, hanno bisogno essi stessi di esser determinati dalle cose che contengono; quello che vi ha di più considerabile in questo, è che l'*individualità* involuppa l'infinito, e non vi è che colui il quale è capace di comprenderlo, che possa aver la conoscenza del principio d'individuazione di una tale o tal cosa; il che viene dall'influenza (ad intenderlo sanamente) di tutte le cose dell'universo le une sull'altre. È vero che la cosa non sarebbe affatto così, se vi fossero gli atomi di Democrito; ma in questo caso non vi sarebbe differenza alcuna fra due individui differenti della stessa figura e della stessa grandezza ».

Ho riferito a lungo i pensamenti leibniziani, perchè essi mi offrono l'opportuna occasione, di spiegare chiaramente ciò che riguarda la facoltà di analisi.

Determiniamo con precisione lo stato delle quistioni: 1.° È egli vero che tutte le nostre idee originarie sieno idee di specie e non già idee individuali? Leibnizio decide francamente, che noi saliamo dalle specie a' generi, e non già dagl'individui alla specie: questa dottrina è falsa; abbiamo noi forse l'idea specifica e generale della bianchezza prima che oggetti particolari bianchi abbiano colpito i nostri sguardi? Abbiamo noi l'idea specifica e generale della dolcezza dello zucchero, prima di aver colla lingua sentito il sapore di un granello particolare di zucchero? L'esperienza ci fa vedere che un cieco nato non ha idea alcuna de' colori, nè un sordo dei suoni.

Ma, dice Leibnizio, noi non possiamo conoscere per-

fettamente gl'individui; poichè ogni monade rappresentandosi l'intero universo, e rappresentandoselo diversamente da un'altra monade, dovremmo conoscere perfettamente lo stato di una monade, per avere una conoscenza individuale di essa; la conoscenza dunque, che noi abbiamo degl'individui, essendo imperfetta e parziale non è che una idea specifica.

Che noi non abbiamo una idea perfetta di alcun individuo è una verità che non abbiamo bisogno di provare colla chimerica idea dell'intero universo, originariamente inerente in ciascuna monade, della quale idea abbiamo parlato, nella lezione LXXVI, della prima parte della psicologia. Ma da ciò segue forse che noi non abbiamo idee d'individui antecedentemente alle idee delle specie a cui questi individui appartengono? Se io vedo due gocce di latte o di acqua, sebbene queste mi sembrano perfettamente simili, e che forse tali non sono, le loro idee non lasciano di essere idee individuali, poichè basta la sola circostanza del luogo per distinguerle, ed il colore, che mi colpisce in ciascuna goccia, non lascia di esser particolare, perchè si percepisce inerente a ciascuna parte particolare dell'acqua e del latte. Gli oggetti esistenti non sono nè generi, nè specie, ma individui. Il bianco del latte non è rigorosamente lo stesso del bianco della neve, del giglio, e di altri corpi, che qualificiamo per bianchi. Concludiamo contro di Leibnizio, che tutte le nostre idee avventizie sono originariamente idee d'individui e non di specie.

2.° È vero, come pretende Leibnizio, che tutti i nomi sono stati prima appellativi o generali, e poi propri? Io convengo col filosofo citato, che alcuni nomi sono passati dal significato generale ad un significato particolare; ma io nego che tutti i nomi siano stati originariamente appellativi. I fatti addotti da Leibnizio provano solamente, che gli uomini applicano le loro idee generali agl'individui, e che perciò possono far uso di nomi generali per designare individui; ma non provano in alcun conto, che tutti i nomi siano stati originariamente appellativi.

Ma lasciamo questa digressione sull'origine de' nomi appellativi, se pure essa può dirsi una digressione. Gli oggetti, che noi percepiamo per mezzo de' sensi esterni e del senso interno, sono de' soggetti modificati; per co-

noscerli distintamente, per quanto è possibile, lo spirito deve decomporli, cioè considerare separatamente da' soggetti le loro qualità, ed indi ricomporli riunendo le qualità a' soggetti cui convengono.

Da ciò ne consegue, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi; e che per formare i nostri primi giudizi bisogna esercitare la facoltà di astrarre, ed aver in conseguenza idee astratte. La facoltà di astrarre esercitandosi originariamente sugli individui, le idee astratte sono nell'origine particolari; perciò, sebbene ogni idea generale sia astratta, non ogni idea astratta è una idea generale.

Da ciò alcuni filosofi hanno dedotto che oltre la facoltà di astrarre, si richiede, per la formazione delle specie e de' generi, un'altra facoltà; ed essi hanno dato a questa facoltà il nome di *facoltà di generaleggiare*. Hanno insegnato, che lo spirito non può generaleggiare; senza astrarre; ma che non sarebbe stato impossibile che noi fossimo dotati della facoltà di astrarre, senza aver quella di generaleggiare.

Facciamo sull'oggetto alcune osservazioni.

L'oggetto dell'idea generale esser deve indeterminato, ma determinabile in più modi: l'oggetto dell'idea astratta può esser determinato; anzi può esser l'istesso di un'impressione sensibile, poichè i sensi separano le qualità sensibili de' corpi; la vista non ha per oggetto che l'estensione colorata: la solidità si manifesta per mezzo del solo tatto, l'odore per mezzo del solo naso, ec.

Condillac scrive: « *Astrarre* è propriamente tirare, separare una cosa da un'altra di cui essa faceva parte: per conseguenza le idee astratte sono idee parziali separate dal loro tutto.

« Vi sono due sentimenti su queste idee: alcuni le pretendono innate; altri assicurano, che esse sono l'opera dello spirito: quelli s'ingannano, questi sono poco esatti. L'azione de' sensi basta alla produzione di alcune idee astratte; lo spirito concorre con essi alla produzione di molte: finalmente aiutato da quelle che ha ricevuto dai sensi, e da quelle alle quali egli ha contribuito, ne forma da sè stesso un gran numero.

« In fatti i nostri sensi decompongono ciascun oggetto. La vista ne separa i colori, l'udito i suoni, ec., e l'anima

non riceve che idee parziali. Il tatto è il solo senso che forma le collezioni, ove noi troviamo queste idee complesse. Esso riunisce in differenti tutti quelle idee che vengono a noi separatamente.

« Così nel principio, l'anima non compone, nè decompone: ella riceve separatamente le idee che i sensi separano, e riceve insieme quelle che il tatto riunisce.

« Colla sola vista non si ha se non che l'idea astratta di qualche colore: coll'udito solo non si ha che l'idea astratta di qualche suono. Ma facendosi uso della vista, dell'udito e del tatto, si ha l'idea complessa di un tutto solido, colorato, sonoro. Ecco tutto l'artificio delle idee che noi ci formiamo degli oggetti sensibili.

« I sensi cominciano, il concorso dello spirito o della riflessione sopravviene, e le idee si moltiplicano. Facendo delle astrazioni noi scopriamo rapporti di similitudine e di differenza fra gli oggetti. Da ciò derivano le idee generali, le quali non sono che idee sommarie ed espressioni abbreviate. *Triangolo* dice sommariamente tutti i triangoli di qualunque specie che essi sieno.

« *Analizzare* è decomporre, separare, cioè astrarre. Locke crede che le bestie non fanno astrazioni, perchè egli non vede che una perfezione nel potere che noi abbiamo di formarne; ma questa facoltà è un difetto nel suo principio. Da un'altra parte per astrarre basta aver sensi.

« Le bestie hanno dunque idee astratte ed ancora idee generali: ma nell'impotenza in cui sono di farsi una lingua, esse non hanno quelle espressioni abbreviate, che moltiplicano le nostre idee all'infinito (1) ».

La dottrina esposta contiene molti errori. Io ho provato che gli oggetti, i quali si mostrano alla nostra sensibilità, sia interna, sia esterna, sono concreti, e non astratti, cioè soggetti modificati, non già modificazioni separate dai soggetti a cui appartengono.

È falso che la vista ci faccia percepire i soli colori: essa ci presenta soggetti colorati: è il *colorato* non il *colore*, l'oggetto immediato della vista; similmente è il *sonoro*, non già il *suono*, l'oggetto immediato delle sensazioni dell'udito. Per mezzo del senso interiore noi non

(1) Dell'arte di pensare, 1 par. cap. V III.

percepiamo le nostre sensazioni separatamente dal *me*, ma l'*io sensitivo*; non percepiamo i nostri giudizi isolatamente, ma l'*io* che giudica; i primi oggetti empirici non sono dunque qualità separate da' loro soggetti, ma sono concreti, cioè soggetti modificati.

È vero che per mezzo de' sensi noi percepiamo alcuni soggetti con alcune qualità, senza percepire le altre qualità che colle prime sono unite nello stesso soggetto, ma queste idee, rigorosamente parlando, non sono idee astratte. Per cagion d' esempio, se percepisco, per mezzo del solo tatto, una pesca, io non percepirò che un' estensione solida e pesante, ma non vi vedrò nè il colore, nè il sapore, nè l' odore, abbenchè queste qualità si trovino nella pesca; ma originariamente questa idea sarà un' idea sensibile e concreta, non già un' idea astratta, poichè io non ho fatto alcuna separazione, ma mi sono arrestato all' impressione sensibile che ne ho ricevuto per mezzo del tatto; ma quando ho conosciuto il colore, il sapore, l' odore della pesca, e dirigo il mio pensiero a ciò che mi presenta solamente il tatto, prescindendo dalle altre qualità sensibili, che per mezzo degli altri sensi mi si manifestano, in tal caso io faccio un' astrazione, perchè separo da un' idea complessa una parte di essa. La sensibilità non fa astrazioni; le astrazioni sono azioni che vengono in seguito delle impressioni sensibili. Chiunque non vuol tutto confondere, deve fare le distinzioni di cui parlo.

Ho osservato inoltre, che sebbene ogni idea generale sia un' idea astratta, non ogni idea astratta è una idea generale; sebbene dunque si concedesse a Condillac, che le bestie abbiano idee astratte, non gli si può concedere, che le stesse abbiano idee generali; per avere idee generali è necessario che lo spirito eseguisca una divisione intellettuale, in forza della quale si dà l' esistenza fuori dello spirito a ciò che non può averla fuori dello stesso. L' universale non esiste che nel solo intelletto, e non ha esistenza prima dell' operazione intellettuale che lo crea. In uno spirito umano particolare l' essenza dell' individuo non è in alcun modo distinta dalla essenza specifica dello spirito stesso: l' intelletto divide questa essenza individuale indivisibile in due parti, cioè nella parte specifica e nella parte individuale: questa divisione è meramente sog-

gettiva. Sebbene il modo non può esistere senza la sostanza, pure il modo non è la sostanza, e fra la sostanza ed il modo vi è una distinzione oggettiva, laddove la distinzione fra l'universale ed il particolare nell'individuo è, come ho detto, una distinzione meramente soggettiva. Non bisogna perciò confondere l'idea astratta coll'idea generale. Se dirigo il mio pensiero al moto di un corpo, senza considerare attentamente il corpo stesso, ma solamente avendo riguardo al moto di esso, io avrò una idea astratta del moto di questo corpo, ma non avrò una idea generale del moto; per concepire il moto generalmente, è necessario che io prescindia da qualunque determinazione particolare del moto, cioè che prescindia dalla velocità e dalla direzione particolare, non meno che dal corpo particolare a cui il moto è inerente. Allorchè io dirigo il mio pensiero al moto di una palla di biliardo, per esempio, l'oggetto della mia idea è esistente e sensibile; ma quando concepisco il moto generale, l'oggetto della mia idea è un puro ideale, e non esiste fuori del mio spirito. Similmente posso dirigere il mio pensiero alla velocità o alla direzione del moto di una palla di biliardo: avrò in tal caso un'idea astratta, ma non già un'idea generale della velocità o della direzione del moto.

I filosofi comunemente insegnano, che le idee generali si formano paragonando più individui: io non nego che la cosa avvenga ordinariamente così, ma soggiungo, che un solo individuo potrebbe anche somministrarci l'occasione di formarci idee generali. « Se, per esempio (osserva l'autore dell'*Arte di pensare*), considero che io penso, e che per conseguenza io sono che penso, nell'idea che ho di me che penso, io posso considerare una cosa che pensa, senza considerare che quella son io; quantunque, in me, io e quel che pensa siano una cosa medesima. Onde l'idea che concepirò di una persona che pensa, potrà rappresentare non solamente me, ma eziandio tutte l'altre persone che pensano. Medesimamente avendo io descritto su di una carta un triangolo equilatero, se considero il luogo, ove esso è, con tutti gli accidenti che lo determinano, avrò l'idea di un solo triangolo. Ma se distacco il mio intelletto da tutte queste circostanze particolari, e mi applico solamente a pensare,

che esso è una figura terminata da tre linee eguali, la idea che ne formerò in me stesso da un canto più puramente mi rappresenterà questa egualità di linee, e dall'altro sarà capace di rappresentarmi tutti i triangoli equilateri. Che se io mi avanzo, nè più fermandomi su questa eguaglianza di linee, considero solamente che esso è una figura terminata da tre linee rette, mi dipingo una idea, che può rappresentarmi ogni sorta di triangolo. Se poi non pensando al numero di linee, solamente considero che esso è una superficie piana, terminato da linee rette, l'idea che io dipingerò a me stesso, potrà rappresentare ogni figura rettilinea; e così di grado in grado potrà salire sino all'estensione (1) ».

Comunque la cosa sia, è incontrastabile che sebbene il generaleggiare sia astrarre, l'astrarre non è sempre generaleggiare; e che sebbene astrarre sia *analizzare*, analizzare non è sempre astrarre. Abbiamo perciò con ragione distinto l'*analisi* in *attenzione* ed in *astrazione*, e l'*astrazione* può dividersi in *astrazione sensibile* ed in *astrazione intellettuale*, o, se si vuole, in *astrazione oggettiva* ed in *astrazione soggettiva*. A questa ultima appartiene il *generaleggiare*.

L'*analisi* non solamente è necessaria per darci quelle idee che diconsi *astratte* e *general*i, ma è necessaria eziandio per darci qualsivoglia idea sensibile. Lo spirito umano è affetto insieme da una moltitudine di sensazioni esterne, delle quali ha insieme coscienza; se egli non ispiega la sua attività, per sviluppare da questo insieme di modificazioni passive dei concetti o delle idee, queste idee non esisteranno per lui: egli avrà dei sentimenti, ma non avrà niun pensiero distinto da altri pensieri; il che vale quanto dire, che non avrà idee di sorte alcuna. Lomiguière ha conosciuto questa verità. « Un essere che sentisse senza fare alcun ritorno su di sè stesso, e senza mai rendersi conto di ciò che sente, non sarebbe destinato a godere della luce della ragione. Egli ignorerebbe tutto sino alla sua propria esistenza. Ma se i sentimenti vengono a svilupparsi, se essi si distinguono gli uni dagli altri, se l'essere sensitivo, che è un essere attivo, può decomporre in qualche maniera sè stesso, allora si vedrà l'in-

(1) *Part. I, cap. 5.*

telligenza crescere, fortificarsi, e ciascun giorno crescere maggiormente. Idee informi e mal distinte da una prima decomposizione, vanno ancora a scomporsi ed a far nascere nuove idee, che per mezzo di nuove decomposizioni faranno vicendevolmente nascere le maraviglie delle scienze e delle arti, ed apriranno un nuovo universo (1).»

LEZIONE LXXXIV.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA. — DELLA DIFFERENZA
FRA L'ATTENZIONE E LA COSCIENZA.

Allorchè, per l'azione dell'analisi, noi rendiamo una percezione più chiara delle altre, la coscienza che abbiamo di questa percezione diviene pure più chiara della coscienza che abbiamo delle altre. Ma non bisogna confondere l'attenzione o la direzione del pensiero verso un oggetto, coll'attenzione o direzione del pensiero verso la percezione di questo oggetto; io posso attendere ad un oggetto esterno, ed eseguire su di esso varie operazioni dell'intelligenza; in tal caso, è certo che io ho la coscienza di tutte queste operazioni intellettuali, ma non attendo ad esse; io non dirigo l'attività del mio pensiero su di esse, io non medito sulle stesse: io ne ho solamente la coscienza o il sentimento interiore.

È importante il non confondere l'attenzione o l'analisi colla coscienza. La coscienza è involontaria, l'analisi è volontaria: la coscienza è inseparabile da qualunque operazione del nostro spirito: l'attenzione o l'analisi non va necessariamente unita alle operazioni di cui parliamo: la coscienza è passeggera; l'attenzione o l'analisi può esser trattenuta a piacere dello spirito che medita. Inoltre, ci è impossibile attendere a tutte le percezioni e modificazioni, che accadono nel nostro spirito, ma di tutte ne abbiamo coscienza.

Questa ultima proposizione ha bisogno di essere spiegata e provata ancora. Si domanda: lo spirito ha egli coscienza di tutte le sensazioni, di tutti i sentimenti, di tutte le maniere di essere, che accadono in lui? La scuola

(1) *Laromiguière. Lez di fil., 2 par., lez. prima.*

di Leibnizio ammette percezioni di cui non abbiamo coscienza, e questa è una dottrina fondamentale nel leibnizianismo, come può vedersi nella lezione LXXVI del secondo volume. Ma molti filosofi, co' quali io sono d'accordo, sostengono che noi abbiamo coscienza di tutte le percezioni quali esse sieno, le quali accadono nel nostro spirito. Io adduco, in sostegno di questa ultima opinione, una ragione che mi sembra semplice e decisiva. Non si può percepire alcun oggetto come *un fuor di me*, senza percepire il *me*, poichè la percezione di *un di fuori* è essenzialmente la percezione di più oggetti; se non vi sono due oggetti, non vi è *un di fuori*. Ora, se la percezione di *un fuor di me* non è possibile senza quella del *me*, ne avviene che non possono esservi nello spirito percezioni senza essere sentite.

Per provare l'esistenza delle percezioni, di cui non abbiamo coscienza, Leibnizio ragiona così: Quando ascolto il rumore del mare, debbo percepire il rumore di ciascuna onda, poichè se non avessi la percezione di questi piccoli rumori, non potrei percepire il rumore totale. Ma il rumore totale è una percezione chiara di cui ho la coscienza, ed il rumore di tale o tale onda è una percezione oscura, che si confonde nella totale, e di cui non ne ho coscienza. Se il rumore di un'onda si facesse sentir solo, la percezione non ne sarebbe più confusa con alcun'altra, essa sarebbe chiara, ed io ne avrei coscienza. Ma il rumore di questa onda è esso stesso composto di quello che fa ciascuna particella d'acqua; il rumore di questa onda è dunque ancora una percezione composta da molte altre percezioni, delle quali non ho coscienza. La mentovata dottrina mi sembra falsa. Supponiamo che il nostro spirito, in forza della sua limitazione originaria, o per l'unione col corpo, non possa percepire isolatamente gli elementi semplici de'corpi, e ch'egli non possa giungere se non che ad alcuni aggregati; in tal caso il menomo aggregato capace di esser percepito sarà un *menomo sensibile*, e la sua percezione non risultando da un numero di percezioni, sarà una percezione semplice. Per ragionare sull'esempio recato del rumore del mare, è falso che io, per percepire questo rumore, debba percepire il rumore delle più piccole particelle del mare agitato. Se vi sono particelle di acqua di una grandezza tale,

che non possono produrre in noi alcuna percezione, queste particelle non saranno dallo spirito percepite, impedendolo la limitazione dello spirito stesso, e la percezione della più piccola particella in moto, capace di essere percepita, sarà una percezione semplice.

È ugualmente di niun valore l'argomento di Baumeistero a favore delle percezioni di cui non abbiamo coscienza: situatevi, egli dice, nel mezzo di cento oratori, posti ad uguali intervalli nella periferia di un cerchio, e che arringhino con voce alta bensì, ma uguale; voi percepirete cento voci, poichè non vi ha alcuna ragione, per la quale ne percepiate una piuttosto che un'altra, e ciò non ostante nulla intenderete, cioè non potrete distinguere il parlar di Sempronio da quello di Tizio. Questo argomento mi sembra contenere una contraddizione. Dire che io percepisco cento voci, è dire che percepisco una somma di voci; intanto si afferma che nulla intendo. Se Tizio pronunzia *pane*, e Sempronio *acqua*, debbo percepire insieme il suono *pane* ed il suono *acqua*. Ora, si conviene che non percepisco il suono *pane*, nè il suono *acqua*: non posso dunque percepire la somma o l'unione di questi due suoni. Che cosa dunque accade in me? Una sensazione semplice, la quale non è nè il suono *pane*, nè il suono *acqua*, nè la somma dell'uno e dell'altro. La sensazione più forte fa cessare la sensazione più debole come il sorgere del sole sull'orizzonte ci toglie la vista delle stelle. In conseguenza di un tal principio si deve concludere, che la sensazione del suono del centesimo oratore non ha affatto esistenza insieme con quella delle 99 voci, ma che l'impressione fisica della centesima voce concorre colle altre a produrre la modificazione semplice, che è la sensazione di quel dato rumore.

È certo che bisogna negli oggetti delle nostre sensazioni ammettere il *minimo sensibile*, cioè l'oggetto il più piccolo, che sia capace di essere sentito. Quando un oggetto è di una tal piccolezza, che si toglie alla nostra vista, esso è *invisibile*. L'oggetto il più piccolo che sia capace di esser veduto è il *minimo visibile*; e generalmente l'oggetto il più piccolo capace di esser sentito, è il *minimo sensibile*. L'essenza del minimo visibile consiste nell'impossibilità di immaginare un'estensione mi-

nore di quella del minimo visibile, e nell' impossibilità di vederla.

Concludiamo, che la coscienza accompagna ciascuna modificazione qualsiasi della mente umana.

Condillac pensa che noi abbiamo coscienza di tutte le percezioni che accadono in noi; ma egli, con una strana logica, da ciò deduce, che la coscienza non è distinta dalla percezione ossia dalla sensazione, dottrina evidentemente falsa, e che conviene distruggere; ascoltiamo lui stesso: « La percezione o l' impressione cagionata nell' anima dall' azione dei sensi, è la prima operazione dell' intendimento.

« Se, come vuole Locke, l' anima non ha alcuna percezione, di cui non prenda conoscenza, in modo che vi sia contraddizione, che una percezione non sia conosciuta, la percezione e la coscienza non debbono essere prese che per una sola e medesima operazione. Se, al contrario, il sentimento opposto fosse il vero, esse sarebbero due operazioni distinte, e la nostra conoscenza incomincerebbe propriamente dalla coscienza, non già dalla percezione, come io l' ho supposto (1) ».

Questo ragionamento è falso: se appartiene alla natura dell' anima, che essa, percependo qualche cosa qualsiasi, percepisca insieme la sua percezione, la coscienza accompagnerebbe la prima percezione dell' anima e non la precederebbe, poichè l' anima non potrebbe sentire la propria percezione, se questa non esistesse. Più volte ho avvertito, che percepire e non percepire qualche cosa è una contraddizione. Ora, l' oggetto della sensazione è esterno al principio sensitivo, l' oggetto poi della coscienza è la stessa sensazione interna all' anima e lo stesso essere sensitivo. Come si può confondere la percezione di una cosa diversa dall' anima, colla percezione dell' anima stessa? Non abbiamo forse un motivo sufficiente per distinguere la coscienza dalla sensazione, dall' osservare che i due oggetti conosciuti sono di una natura essenzialmente diversa? Che cosa vi ha di comune fra il corpo e lo spirito? Fra il corpo e la percezione del corpo? Il confondere la percezione sensibile, o la sensazione,

(1) Saggio sull'origine delle conoscenze umane, cap. 1, § 4 e 4.

colla percezione interiore o colla coscienza, è un confondere le cose più diverse fra di esse.

L'*io* è diverso da un *fuor di me*. La coscienza, che è la facoltà di percepire il *me* e le sue modificazioni, è dunque distinta dalla sensibilità, che è la facoltà di percepire gli oggetti esterni, che agiscono su di me.

Inoltre, si può dirigere l'attenzione agli oggetti esterni, ed acquistare di essi, mediante la meditazione, cognizioni esatte; intanto si può ignorare il sistema delle facoltà dello spirito, che si esercitano in questa meditazione, poichè la meditazione, in questo caso, non si dirige su ciò che offre la coscienza, ma su ciò che offre la sensibilità; quindi un fisico, il quale non sia mai rientrato nella solitudine del suo intendimento, non avrà le nozioni esatte delle facoltà dello spirito, e sarà ignorante de' fatti intellettuali. Il meditare sugli oggetti delle sensazioni non è dunque la stessa cosa che il meditare sugli oggetti della coscienza. Ora, se la coscienza e la sensazione fossero una sola e medesima operazione, allorchè, secondo Condillac, la sensazione diverrebbe attenzione, la coscienza dovrebbe pure divenire attenzione, il che è contrario all'esperienza. Se l'attenzione ad un oggetto esterno fosse la stessa cosa della coscienza di questa attenzione, questa coscienza sarebbe pure attenzione, il che è contrario a' fatti. Un uomo che sapesse la geometria, senza aver mai studiato la logica, avrebbe la coscienza di tutti i diversi ragionamenti, che egli eseguisce nella geometria, ma non potrebbe dire di conoscere la scienza del raziocinio; e per qual altra ragione, se non perchè la meditazione è diretta verso l'oggetto della geometria, non già verso le operazioni intellettuali che egli eseguisce sulla geometria? Non è dunque la stessa cosa il meditare su di un oggetto, ed aver la coscienza di questa meditazione.

Condillac non poteva ignorare tutto ciò, poichè sapeva che ogni scienza ha la sua particolare metafisica, e che questa consista nella conoscenza delle operazioni dello spirito sulla scienza di cui si tratta, e delle leggi di queste operazioni. Gli uomini hanno prima creato le scienze e le arti, poi hanno pensato alla metafisica, o filosofia di queste; creandole, avevano certamente coscienza delle operazioni che eseguivano, ma non vi prestava-

no attenzione: questa era diretta solamente all'oggetto particolare della scienza e dell'arte: non già al pensiero creatore di essa. Si son fatti raziocini prima di conoscere la logica: si ebbe una lingua prima di conoscere la grammatica. Quando la coscienza del raziocinio si è convertita in meditazione sullo stesso, è nata la logica: quando la coscienza delle operazioni intellettuali e delle leggi di esse nel linguaggio si è convertita in meditazione, si ebbe una grammatica. Io do termine a queste riflessioni recando alcuni luoghi di Dugald-Stewart: « Io avrò forse l'aria di enunciare un paradosso, se asserisco che uno de' principali uffizi della filosofia, in un secolo rischiato, è di mettere al giorno, in un bell'ordine, le serie de' pensieri, che ne' secoli d'ignoranza passavano nello spirito degli uomini di una maniera rapida e confusa. Eppure ciò è attestato tanto dalla forma delle diverse lingue, quanto dai monumenti delle leggi e de' governi dell' antichità. Nelle più imperfette lingue si osserva, principalmente ne' verbi, un' analogia sistematica, che ha presieduto alla loro formazione. Nelle leggi si distinguono principii, che il giureconsulto filosofo sa discernere e mettere in evidenza. Non avvi lingua, per quanto grossolano sia il popolo che la parla, ove non si trovino molti vocaboli trasportati da un senso all' altro, secondo certe idee di somiglianza, le quali hanno colpito i primi autori di queste metafore. Il filosofo viene in seguito, il quale discende ed analizza questi rapporti, fa sentire la loro giustezza, e dimostra perchè due cose sono espresse dallo stesso vocabolo. Il primo che ha fatto questo avvicinamento non avrebbe probabilmente potuto renderne conto; e si può ben credere, che ad un'epoca sì lontana, non si era rivestita di vocaboli la serie de' pensieri che condussero da un senso all' altro (1) ».

L'attenzione è intimamente legata colla memoria, e senza di essa le percezioni e tutte le affezioni che accadono nel nostro spirito, il momento appresso a quello in cui si sono avute si annullerebbero; la coscienza poi non ha alcun legame colla memoria. Noi abbiamo la coscienza di tutte le nostre percezioni e modificazioni quali esse sieno, ma fa d' uopo distinguerle in due specie; l' una

(1) *Filosofia dello spirito umano dell' attenzione.*

di queste è di quelle percezioni e modificazioni, che tosto si dimenticano ; l'altra è di quelle che si conservano e si possono riprodurre. Le prime sono quelle, che sono state senza il menomo grado di attenzione ; le seconde son quelle, che furono accompagnate da qualche attenzione. Facendo un viaggio, quanti piccoli oggetti colpiscono i nostri sensi, e ci producono percezioni, che noi obbliamo l'istante appresso in cui le abbiamo avute? La ragione di questo fatto intellettuale si è, che non abbiamo a questi oggetti prestato la menoma attenzione. Di fatto, se riprendendo il viaggio dirigeremo la nostra attenzione al più piccolo oggetto che ci colpisce, possiamo avere il suo fantasma, cioè riprodurre, nell'assenza dell'oggetto, la sua percezione. Allorchè siamo occupati di un oggetto importante di ricerca e di meditazione, avviene che le percezioni degli oggetti, i quali ci circondano, sono subito dimenticate. Un orologio, per esempio, suonerà l'ora nella camera in cui siamo, senza che al momento seguente possiamo dire se l'abbiamo o no udita. Allorchè una percezione passa nel nostro spirito, senza che nel momento appresso ne abbiamo la rimembranza, tutti attribuiscono questo oblio alla mancanza di attenzione. Qualche grado di attenzione è dunque necessario alla memoria.

Un abile calcolatore somma rapidamente una colonna di numeri : egli può enunciare il totale con una piena certezza, intanto non può forse ricordarsi di una delle cifre, di cui questo totale è composto. Ora non vi ha dubbio che ciascuna di queste cifre è stata percepita, e niuno s'immaginerà, che quando la rapidità fa perdere la rimembranza di queste percezioni, il calcolatore ottenga il risultamento della sua operazione per una sorta d'inspirazione. In questi casi lo spirito può ricordarsi del totale, poichè a questo dirige principalmente la sua attenzione, non si ricorderà delle percezioni parziali che hanno avuto luogo in lui, poichè sono state accompagnate da un atto debole di attenzione. Lo stesso accade quando lo spirito, ricordandosi delle parole lette in un libro, non si ricorda delle lettere, e non saprebbe dire se queste sieno nel principio, nel mezzo o nel fine della pagina : in tal caso l'attenzione è principalmente diretta al vocabolo, non alla scrittura. Lo stesso dir si deve an-

cora, quando lo spirito si ricorda del pensiero, obliando le precise parole in cui è espresso. La memoria ha dunque un legame coll'attenzione, ed il diverso grado di attenzione influisce sul diverso grado di memoria.

« Io confesserò, che in un tempo mi è sembrato che passavano percezioni in noi, di cui non avevamo coscienza. Io mi fondava su questa esperienza, la quale sembra molto semplice. che noi chiudiamo migliaia di volte gli occhi, senza sembrarci di prender conoscenza che siamo nelle tenebre. Ma facendo altre esperienze scoprii il mio errore. Certe percezioni, che io non aveva obliate, e che supponevano necessariamente che io ne aveva avuto altre delle quali non mi sovveniva più un istante dopo averle avute, mi fecero cambiar di sentimento. Tra molte esperienze che si possono fare, eccone una che è sensibile.

« Se si rifletta su di sè stesso all'uscire da una lettura, sembrerà che non si abbia avuto coscienza se non che delle idee che essa ha fatto nascere. Non sembrerà che se ne abbia avuto più della percezione di ciascuna lettera che di quella delle tenebre, ciascuna volta che si abbassava involontariamente la palpebra. Ma nessuno non si lascerà ingannare da questa apparenza, se la riflessione che senza la coscienza della percezione delle lettere non si avrebbe avuto coscienza di quella dei vocaboli, nè per conseguenza delle idee. Questa esperienza conduce naturalmente a rendere ragione di una cosa di cui ciascuno ha fatto la prova. Essa è la velocità maravigliosa, con cui il tempo sembra alcune volte essere scorso. Questa apparenza viene dall'aver noi dimenticato la maggior parte delle percezioni, che successivamente hanno avuto esistenza nell'anima nostra. Locke ha fatto vedere, che noi non ci formiamo un'idea della successione del tempo che per mezzo della successione de' nostri pensieri. Ora le percezioni, nel momento in cui sono totalmente dimenticate, sono come non avvenute. La loro successione deve dunque esser tolta da quella del tempo. Per conseguenza una durata assai considerabile delle ore, per esempio, debbono sembrarci esser passate come istanti (1) ».

(1) Condillac, Saggio sull'origine delle umane conoscenze 1. par. c. 1. § 9, e 10.

La percezione di ciascuna lettera in colui che legge, non può riguardarsi come accompagnata dalla sola coscienza, e disgiunta da qualunque benchè menoma attenzione. Colui che legge ha in vista di conoscere tutte le lettere, di cui è composta ciascuna parola scritta; ora allorchè una percezione è volontaria, cioè è al seguito di un atto della volontà, sembra che non si può riguardare come disgiunta da un'attenzione qualsiasi. Inoltre la percezione di ciascuna lettera parmi che non debba essere obbliata l'istante appresso in cui si è avuta; poichè nel momento in cui lo spirito percepisce l'intera parola scritta e l'ultima lettera della stessa, deve ritenere la percezione della prima lettera; perciò questa percezione non è obbliata immediatamente. Questo esempio nondimeno serve a provare il legame fra l'attenzione e la memoria, poichè fa vedere, che quando l'attenzione è debole, la memoria è debole ancora. Il motivo pel quale colui che legge attende a ciascuna lettera particolare, si è quello di conoscere la intera parola scritta: questa attenzione è dunque momentanea e debole.

Concludiamo, che la memoria dipende dall'attenzione.

LEZIONE LXXXV.

DELLA FACOLTÀ DI SINTESI.

La *sintesi* è la facoltà di riunire le percezioni, che l'analisi aveva separate. L'analisi è dunque una condizione essenziale per la sintesi.

Coll'analisi si possono aver solamente idee; e si può eseguir solamente ciò che gli antichi logici hanno chiamato la prima operazione dell'intelletto. Ma la seconda e la terza operazione di esso richiedono necessariamente l'esercizio della sintesi. Il giudizio consiste nella sintesi immediata della relazione fra il soggetto ed il predicato; ed il raziocinio consiste nella sintesi mediata della stessa relazione.

Vi ho detto, che bisogna distinguere due specie di relazioni, cioè le relazioni logiche e le relazioni reali. Allorchè lo spirito eseguisce una sintesi di relazione reale fra il soggetto ed il predicato di un giudizio, io chiamo

questa specie di sintesi, *sintesi reale*. Dicendo: *io son sensitivo*, pongo una relazione reale fra il *me* e la sensazione; è questa la relazione di sostanza e d'inerenza, poichè riguardo l'*io* come il soggetto d'inerenza della sensazione, e la sensazione come un modo di essere del *me*. Questa sintesi è dunque una *sintesi reale*: i due termini della relazione sono reali; poichè l'*io* è un soggetto reale; e la sensazione è una modificazione reale; e la relazione è reale ancora, poichè la sensazione è realmente, non già idealmente inerente nel *me*. Lo stesso si vede giudicando che il sasso è pesante. Ho osservato che tanto la coscienza quanto la sensibilità ci danno percezioni di soggetti modificati: l'analisi in seguito scompone gli oggetti percepiti nel soggetto e nelle sue diverse modificazioni: il giudizio riunisce questi elementi divisi, e compone di nuovo l'oggetto percepito. Il giudizio è dunque un prodotto della sintesi. Negli esempi recati la sintesi riunisce gli elementi reali di un soggetto reale, e li riunisce perchè nella natura si trovano uniti; perciò io chiamo questa specie di sintesi *sintesi reale*. Similmente quando dico: *l'anima umana è una sostanza che vuole, che produce voleri*; anche un tal giudizio eseguisce una sintesi reale, poichè l'anima è una sostanza reale, ed i voleri dell'anima sono cose reali ed effetti reali da lei prodotti, essendo la causalità reale, e non ideale. La sintesi reale copia dunque la natura. Essa ci dà le verità primitive di fatto o di esperienza. Negare l'esistenza di una tal sintesi è gettarsi nelle contraddizioni dello scetticismo.

Ma siccome nell'analisi lo spirito umano eseguisce, nel generaleggiare, una separazione soggettiva ed intellettuale; così nella sintesi eseguisce un'unione soggettiva ed intellettuale ancora. Gli oggetti più diversi fra di essi possono dallo spirito avvicinarsi, e riguardarsi l'uno relativamente all'altro. Questo atto della sintesi chiamasi *comparazione*, e la sintesi della relazione logica, che lo spirito eseguisce, in seguito di questa comparazione, io la chiamo *sintesi ideale*. Vi sono nelle cose due specie di relazioni reali e naturali; una è la relazione della modificazione al soggetto, l'altra è quella dell'effetto alla causa. Queste due relazioni sono realmente nella natura delle cose, perciò nella sintesi di siffatte relazioni

io faccio consistere la sintesi reale. Ma vi sono pure alcune relazioni soggettive ed intellettuali com'è la relazione di similitudine fra due oggetti: tali relazioni, che per distinguerle dalle relazioni oggettive chiamo *relazioni logiche*, non sono che diverse vedute del nostro spirito, come ho spiegato nella lezione XIX e seguente del primo volume della logica. Esse non sono che diversi modi di concepire o di pensare un oggetto, e questi modi del nostro pensiero sono nel nostro spirito, non già fuori di esso: nella sintesi di queste relazioni logiche consiste la sintesi ideale. Due monti si mostrano a me: l'uno è in grande distanza dall'altro: io misuro la loro altezza e paragono fra di esse le altezze misurate, ed esprimo con un giudizio il rapporto dell'altezza di uno all'altezza dell'altro: io non eseguisco con questi atti, che una *sintesi ideale*. I due monti sono diversi l'uno dall'altro, e l'esistenza di uno non dipende dall'esistenza dell'altro: intanto questi due monti realmente separati l'uno dall'altro sono da me ravvicinati e riuniti nella comparazione che faccio dell'uno coll'altro: io soprappongo per dir così, l'uno all'altro: questa soprapposizione intellettuale è l'atto della comparazione di uno coll'altro: comparando il monte *A* col monte *B*, io nel mio spirito rendo il monte *A* comparato o relativo al monte *B*: ciò è lo stesso che porre nel monte *A* una data relazione con *B*: io riguardo l'altezza del monte *A* relativamente all'altezza del monte *B*; determino questa relazione logica, e dico; il monte *A* ha un'altezza doppia di quella del monte *B*; nella sintesi di questa relazione consiste il giudizio, il quale è una sintesi ideale; poichè quella duplicità di altezza del monte *A* di quella del monte *B*, non è alcuna cosa di oggettivo, non è una proprietà reale, ma ideale del monte *A*. In tutti i giudizi negativi si eseguisce una sintesi ideale; in fatti, dicendo: *il sasso non è sensitivo*, io pongo una relazione di diversità fra il sasso e l'essere sensitivo, e questa relazione è una relazione logica.

Avvi una sintesi ideale, che prescinde intieramente dagli oggetti esistenti. Dopo aversi lo spirito formate alcune nozioni astratte ed universali, egli può riunirle in certe idee complesse, e cercare in seguito di conoscere le relazioni di queste idee. È questa per lo appunto

la sintesi ideale della matematica pura. Lo spirito avendo la nozione dell'unità, può, ripetendo questa idea, ed aggiungendola a sè stessa, formarsi l'idea de' numeri, ed indi può determinare le relazioni di queste idee. Così, per cagion di esempio, lo spirito si forma le idee de' numeri 8 e 16, ed indi determina la relazione di queste idee conoscendo che 8 è la metà di 16, e che 16 è doppio di 8, che preso due volte forma 16, e che tolto dal 16 rimane 8, ed altre simili relazioni ideali. Con queste operazioni sintetiche ha esistenza la scienza chiamata *aritmetica*. Similmente, dopo aversi lo spirito formato l'idea della linea retta può, ripetendo questa idea in diversi modi, formarsi le diverse idee delle figure rettilinee, ed indi determinare le relazioni logiche di queste idee; e con questo lavoro intellettuale si forma la geometria.

In siffatto procedimento non si richiede altra condizione, se non che l'assenza della contraddizione nelle idee complesse, ossia la possibilità del concetto; ma lo spirito prescinde dalle realtà de' suoi concetti nella natura. Vi sia o non vi sia un triangolo nella natura, nulla impedisce, che il geometra stabilisca le verità geometriche circa il triangolo, e le relazioni logiche fra il triangolo ed il quadrato. Lo spirito, in questa sintesi ideale, non esce fuori dal proprio pensiero, e la legge logica del pensiero umano è il principio di contraddizione. Questa sintesi perciò non si riferisce ad alcun oggetto reale, e le conoscenze della matematica pura sono reali per lo spirito, ma ipotetiche per la natura.

A questa stessa specie di sintesi ideale appartengono molte nozioni complesse di morale. Lo spirito, combinando l'idea di omicidio con quella di padre, si forma l'idea complessa di *parricidio*. Ed un legislatore può stabilire pene per questo delitto, senza conoscerne l'esistenza, e può eziandio conoscere, che questo delitto è più atroce del semplice omicidio.

Queste considerazioni mi conducono a distinguere due specie di sintesi ideale; ed io chiamo l'una *sintesi ideale oggettiva*, e l'altra *sintesi reale soggettiva*. La prima è quella che fa conoscere le relazioni logiche fra gli oggetti reali: la seconda è quella che fa conoscere le relazioni logiche fra le sole nostre idee. Così, quando io conosco la relazione fra le altezze di due o più monti, ese-

guisco una sintesi ideale oggettiva, poichè i monti sono oggetti reali, fra i quali pongo una relazione ideale o logica; ma quando conosco, che un triangolo ed un parallelogrammo, i quali sono posti sulla stessa base e sulle stesse parallele, son tali, che il triangolo è la metà del parallelogrammo, io eseguisco una sintesi ideale soggettiva; poichè il triangolo ed il parallelogrammo sono oggetti ideali, esistenti nel solo mio intendimento; sono due idee astratte universali, che non si riferiscono ad alcun oggetto reale esistente in natura. Tanto le matematiche pure, che le matematiche miste o applicate, non contengono che sintesi ideali; ma le prime sintesi sono ideali soggettive, le seconde ideali oggettive.

L'uomo esercita un impero sulla natura. Egli non solamente modifica e dà nuove forme agli oggetti naturali, ma forma, con materiali esistenti nella natura, oggetti fittizi. In quante maniere coll'agricoltura e coll'arte non opera egli sulla terra! Egli distrugge, ove gli piace, le piante inutili e pericolose, e sostituisce in loro luogo le piante più utili e più gradevoli al suo nutrimento, o al nutrimento degli animali compagni dei suoi lavori. Coll'innesto forma specie più atte ai suoi fini delle naturali.

La terra, senza l'opera dell'uomo, presenterebbe dappertutto un aspetto tetro e spaventevole. Un terreno che abbandonato a sè stesso vi presenterebbe folte boscaglie, oscure ed impenetrabili, abitate da animali carnivori e feroci, da insetti e rettili velenosi e micidiali, diviene per l'opera dell'uomo una villa deliziosa. L'uomo modifica notabilmente tanto il regno vegetabile, che il regno animale e minerale. Egli s'impadronisce degli animali domestici, aumenta o diminuisce a suo piacere la loro moltiplicazione. Colla scelta degli individui destinati alla propagazione è cagione delle varietà, che ci fanno distinguere nuove razze. Colla medesima scelta nelle specie vicine crea de'muli. Egli associa gli animali a' suoi travagli, e li fa servire all'adempimento dei suoi fini. Il bue ara la terra, ed ubbidendo al comando dell'uomo, trasporta, ne' luoghi da questo designati, grandi masse. Il cavallo è impiegato ad una moltitudine di usi, ed anche in guerra si appresta a secondare il furore del suo signore. Il cane fa uso del suo acuto odorato per far che il

suo padrone uccida gli animali selvaggi. Finalmente l'uomo dispone di tutto il corpo degli animali, della loro vita e della loro morte, ora cibandosi della loro carne e del loro latte, ed ora coprendosi della loro pelle e della loro lana.

Ma non solamente l'uomo dà forme e modifica in varie guise la terra, il regno vegetabile, il regno animale ed il regno minerale, ma forma, con materiali sparsi nella natura, nuovi oggetti, nuovi corpi. Gli oggetti reali sono o naturali, o fittizi. Un animale è un oggetto reale naturale, una casa è un oggetto reale fittizio. I primi sono formati dalla natura, o dal creatore stesso dell'universo; i secondi sono un prodotto delle operazioni dell'uomo. Quella nave magnifica, che domina sul vasto oceano, che ne fende le onde e trasporta in un altro mondo lontanano i tesori di quello da cui parte; è un oggetto reale fittizio formato dall'uomo, che prima di formarla l'aveva concepita nel pensiero. Quei palagi, quei monumenti, che ci colpiscono di ammirazione, e che ci destano il piacere del bello, sono stati creati dall'uomo: la cieca materia non li avrebbe formati: queste opere annunciano visibilmente una intelligenza formatrice, e rendono la più luminosa testimonianza dell'impero che l'uomo esercita sulla natura. L'impero dunque, che l'uomo esercita sulla natura, consiste in parte nella produzione di questi oggetti reali fittizi, ed in parte nelle modificazioni ch'egli produce negli oggetti naturali.

Ma tanto gli oggetti reali fittizi, quanto gli oggetti naturali in quanto modificati dall'uomo, debbono prima essere concepiti nel pensiero, e poi resi esistenti fuori di esso. Se una casa, un vascello non sono un prodotto della natura, ma dell'arte umana, è necessario che prima abbiano avuto esistenza nel pensiero umano, e poi fuori dello stesso. Lo spirito umano ha dunque il potere di combinare insieme, in una idea complessa, a cui non corrisponda alcun oggetto reale naturale, più idee; e ridurre poi ad affetto fuori di lui l'oggetto che aveva concepito. Questa specie di sintesi io la chiamo *sintesi immaginativa civile*, perchè essa è il fondamento della civiltà dei popoli.

Tutte le arti meccaniche sono un prodotto di questa sintesi. Le arti meccaniche sono o primitive, o migliora-

trici. Quelle servono a produrre i materiali, queste a migliorarli. La caccia, la pesca, la pastorizia, l'agricoltura, la metallurgia, sono le arti primitive: tutte le altre appartengono alle miglioratrici. Ora tanto le une che le altre nascono dalla combinazione di diverse percezioni in una complessa, a cui, sebbene non corrisponda alcun oggetto naturale, può nondimeno, per l'opera dell'uomo, corrispondere un oggetto reale e sensibile. Il pensiero, che tirando con un'arma qualunque al corpo di un'animale, questo si uccide, ha dovuto precedere la caccia, quella di poter prendere, coll'uso di alcuni strumenti, i pesci, la pesca; quello del moto del vomere, l'arare la terra.

Noi abbiamo l'idea delle ali: abbiamo eziandio quella di un cavallo: l'intima coscienza ci attesta, che possiamo formarci l'idea di un cavallo alato. Questa idea non ha un oggetto reale a cui corrisponda: non vi sono nella natura cavalli alati; ma le idee parziali, da cui l'idea del cavallo alato si compone corrisponde ad oggetti reali. Le ali son reali negli uccelli, ed il cavallo è un animale di uso frequente nella società. Similmente, possiamo formarci l'idea di un uomo colla testa di cane: la testa di cane è reale nel cane, ed il busto del corpo umano è reale in questo corpo; ma un corpo, le cui parti sieno la testa del cane ed il busto dell'uomo, non ha nella natura alcuna esistenza.

Noi abbiamo l'idea del colore del latte e del colore dell'oro, di un fiume e di un monte; e possiamo formarci le idee di un fiume di latte e di un monte d'oro. Riunendo le idee di una grandezza notabile e della forma del corpo umano, possiamo formarci l'idea di un gigante: riunendo le idee di una piccolezza eccessiva e quella del corpo umano, ci formiamo l'idea di un pigmeo. Possiamo ugualmente combinare nello stesso corpo, ma in parti diverse, la grandezza e la piccolezza: così possiamo formarci l'idea di un corpo umano col busto di pigmeo e colla testa di gigante. Similmente, possiamo combinare, in una sola idea, le idee di più parti e di più modi di oggetti diversi, e creare così un oggetto chimerico: posso idearmi un corpo colla testa d'uomo, ma il cui colore nel volto sia verde e ne' capelli rosso, co' piedi di cavallo, colla coda di cane, con tre occhi nella fronte, ec. Possiamo combinare in una sola idea le idee di più oggetti interi:

così possiamo formarci l'idea di un vascello, di un paglio, di un uomo con un serpente nel tergo. Possiamo inoltre formare altre combinazioni a piacere.

Possiamo, in conseguenza, concludere: *Lo spirito umano ha la facoltà di riunire in una percezione complessa, alla quale non corrisponde alcun oggetto naturale, nè può corrispondere alcun oggetto fittizio, diverse percezioni, che hanno ciascuna un oggetto naturale.* Io chiamo questa specie di sintesi, *sintesi immaginativa poetica*.

I prodotti della sintesi immaginativa non sono dunque di una stessa specie. Niuno di essi ha un modello nella natura, ma tutti nascono nel pensiero; nondimeno alcuni di essi, dopo esser nati nel pensiero, sono capaci di essere effettuati al di fuori; alcuni altri rimangono nel pensiero, nè possono essere effettuati al di fuori.

Da ciò segue, che la sintesi immaginativa si dee dividere in *sintesi immaginativa civile* ed in *sintesi immaginativa poetica*. La prima ha per termine delle sue operazioni gli oggetti reali, ma fittizi; la seconda si riferisce ad oggetti chimerici, cioè ad oggetti, che nè la natura, nè l'arte produce, ma che il poeta finge ch'è vi sieno.

Allorchè l'analisi del filosofo separa il modo dal soggetto, non fa altra cosa, se non che attendere al modo senza attendere al soggetto, ma non dà al modo la sussistenza del soggetto: essa non riguarda questo modo come una persona; se facesse altrimenti, il filosofo non si distinguerebbe dal poeta. I vocaboli astratti del filosofo: *moto, solidità, colore, sensibilità, attenzione*, ec., denotano solamente modi, ma non già persone; essi esprimono solamente un atto dell'analisi, non già un atto della sintesi immaginativa poetica. Il linguaggio del poeta è diverso: egli personifica le qualità delle cose. L'amore, la giustizia, la virtù, la febbre, la vittoria, non sono altra cosa che modi: il poeta unisce all'idea di questi modi l'idea di *persona*, e così personifica gli accidenti. Questa sintesi immaginativa dà al poeta prodotti immaginari, che non solamente non hanno un oggetto naturale, ma che non possono effettuarsi giammai. Gli oggetti reali sono o naturali o fittizi: le *Dive* del poeta non sono nè dell'una, nè dell'altra specie: sono cose immaginarie. La sintesi immaginativa del poeta riunisce alla testa ed al petto di donna, il corpo di cane, le zampe di leone, la coda di

serpente, e le ali di uccello, e forma un mostro, a cui dà il nome di *sfinge*. Un tal mostro rimane nella sola fantasia del poeta.

Questa sintesi immaginativa poetica forma una gran parte de' piaceri della poesia. Se altri per lungo tempo, osserva Blair, è stato accostumato ad un certo ordine di oggetti, che abbian fatto sopra di lui una forte impressione, come sarebbe una casa, ove abbia passato molti anni felici, o i campi, gli alberi ed i monti, fra cui abbia sovente passeggiato con gran diletto: quando abbia a partirne, specialinente senza speranza di più rivederli, appena può ritenersi dal provarne la medesima impressione, come quando abbandona i più cari amici. Questi oggetti sembrano dotati di vita, scopo divengono della sua affezione, e nel momento della partenza non sembragli stravagante lo sfogare con essi i suoi sentimenti in parole, e dar loro un formale addio.

Uno de' maggiori piaceri, che dalla poesia riceviamo, è il trovarci sempre, per così dire, in mezzo a' nostri simili, e il vedere che ogni cosa sente, pensa ed opera come noi. E il principale incanto di questa specie di stile figurato è appunto quello d'introdurci in società con tutta la natura, e interessarci cogli stessi oggetti inanimati, formando un legame fra essi e noi, per quella sensibilità che ad essi ascrive (1).

Ma vi è una personificazione, la quale è permessa al filosofo e di cui spesso fa uso. Quando il filosofo dice: *La virtù conduce l'uomo alla felicità; Il moto produce tutti i fenomeni, che ammiriamo nell'universo sensibile*; egli riguarda la virtù come un agente, la felicità come una persona: egli personifica il moto. Ora, qual è l'origine di questa personificazione, o *prosopopea* filosofica? Lo spirito umano è limitato, la sua limitazione gl'impone il bisogno di dirigere il suo pensiero al modo, prescindendo dal soggetto; ma come non può concepirsi il modo come modo, senza concepire la sua relazione al soggetto; per poter interamente allontanare il pensiero dal soggetto, e concentrarlo tutto intero nel modo, fa d'uopo prescindere da questa relazione d'inerenza del modo al soggetto; ora ciò è lo stesso che concepire il modo come

(1) Blair, lezione XI/I di Rettorica.

una cosa sussistente : è un personificare il modo. Se dico : *I corpi col moto producono i varii fenomeni, che ammiriamo nell'universo fisico*, il mio pensiero si dirige direttamente sui corpi modificati dal moto, sopra soggetti modificati; se dico: *Il moto de'corpi produce i vari fenomeni che ammiriamo nell'universo fisico*, il mio pensiero si dirige principalmente sul moto, ma non lo spoglia nel concepirlo della sua relazione al corpo; ma quando dico: *Il moto produce i vari fenomeni, che ammiriamo nell'universo fisico*, in tal caso il mio pensiero si dirige direttamente sul moto: io lo spoglio della sua relazione al corpo. Similmente se dico: *L'uomo virtuoso sarà finalmente felice*, la mia idea avrà per oggetto un soggetto modificato; se poi dico: *La virtù dell'uomo produrrà finalmente la felicità di lui*, la mia idea avrà per oggetto il modo, ma lo concepirà colla sua relazione; laddove dicendo: *La virtù produce la felicità*, io concepisco il modo, cioè la virtù, senza alcuna relazione al soggetto. Vi ha dunque una personificazione o una sintesi immaginativa poetica, la quale serve all'analisi filosofica.

Abbiamo, in conseguenza, tre specie di sintesi: una *sintesi reale*, una *sintesi ideale* ed una *sintesi immaginativa*. La seconda si divide in *sintesi ideale oggettiva* ed in *sintesi ideale soggettiva*. La terza si divide in *sintesi immaginativa civile* ed in *sintesi immaginativa poetica*.

L'analisi e la sintesi sono le facoltà elementari dell' *meditazione*.

È antica la dottrina, la quale distingue il *senso* dall'*intelletto*. È ugualmente antica la dottrina, la quale insegna esser tre le operazioni dell'intelletto, cioè la *semplice percezione*, il *giudizio* ed il *raziocinio*. Colla prima operazione l'intelletto non giudica, cioè nulla afferma e nulla nega.

Ho trovato esatta e luminosa questa antica dottrina, e mi sono impegnato di svilupparla e di perfezionarla. La sensibilità esterna e la interna costituiscono il *senso*; ma pare che gli antichi non abbiano diretto la loro attenzione alla sensibilità interna, che chiamasi eziandio *coscienza*. Le facoltà di analisi e di sintesi costituiscono l'*intelletto*. Ho distinto l'analisi in *attenzione* ed in *astrazione*. Ho suddiviso la prima in *attenzione totale* ed in *attenzione parziale*. Ho suddiviso la seconda in *astrazione*

modale ed in *astrazione del soggetto*. Tanto la prima che la seconda astrazione si suddivide in *astrazione sensibile* o *oggettiva*, ed in *astrazione intellettuale* o *soggettiva*. All'astrazione intellettuale appartengono le idee generali. Tutte queste diverse analisi colle diverse sintesi, or ora spiegate, costituiscono, secondo me, quella facoltà che chiamasi *intelligenza* o *intelletto*, e che è distinta dal senso, cioè dalla sensibilità interna ed esterna. Nell'esercizio di questa facoltà consiste la *meditazione*: meditare significa *analizzare* o *sintetizzare*.

Ma bisogna esaminare più particolarmente la relazione delle facoltà spiegate colle tre operazioni dell'intelletto, e le principali opinioni de' moderni filosofi su tale oggetto.

LEZIONE LXXXVI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA.

ESAME DELLE FACOLTÀ DI ANALISI E DI SINTESI,
RELATIVAMENTE ALLE OPERAZIONI DELL'INTELLETTO.

Secondo l'antica dottrina, la percezione o l'*apprensione* è la prima operazione dell'intelletto, il giudizio ne è la seconda, il raziocinio è la terza. Alcuni illustri filosofi moderni hanno rovesciato questo ordine, ed hanno fatto cominciare le operazioni dell'intelletto dal giudizio. Convienne esporre ed esaminare le loro opinioni.

Abbiam osservato, che la sensibilità esterna e la sensibilità interna presentano allo spirito soggetti modificati, e che perciò la sostanza è uno degli oggetti sentiti; che l'*io*, o il soggetto de' nostri pensieri, è percepito immediatamente dalla coscienza, che l'estensione è la sostanza fenomenica de' corpi. La scuola di Scozia ha insegnato una dottrina contraria. La sostanza è, secondo questa scuola, un oggetto pensato dall'intelletto, non già un oggetto sentito: noi non sentiamo che i modi o le qualità delle sostanze, ma non già le sostanze, perciò all'occasione della percezione sensibile delle modificazioni, lo spirito, per una operazione istantanea ed istintiva, riferisce la modificazione alla sostanza, e concepisce l'esistenza di un essere modificato; la percezione dunque di un essere modificato suppone necessariamente un giudizio

istintivo. Noi non percepiamo il nostro *me*, se non che in conseguenza di un simile giudizio. Vincenzo Tedeschi, dotto professore nella università di Catania, ne'suoi pregevoli elementi di filosofia, difende con nuove vedute questa dottrina della scuola di Scozia. Prima di Tedeschi, l'illustre autore del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* l'aveva insegnata, ma sotto un aspetto diverso, e con alcuni originali concepimenti, che onorano la penetrazione profonda di cui questo scrittore è dotato. Avendo esaminato queste dottrine, non le ho trovato soddisfacenti, e siccome mi è sembrato che conducano legittimamente al criticismo, il quale c'invola la realtà di qualunque conoscenza, e non ci lascia che fenomeni o apparenze costanti e passeggera, così ho creduto di non addottarle e di addurne i motivi. Esporrò dunque colle proprie parole di questi dotti scrittori le loro dottrine, e vi opporrò le mie osservazioni. Incominciamo dall'autore del *Nuovo saggio sull'origine delle idee*.

Una sensazione che noi proviamo, esterna ovvero interna, è tutta unita con noi: non è che una *modificazione della nostra coscienza*; noi sentiamo in un modo passivo: e nulla nel ricevere le nostre sensazioni ha che fare il nostro intelletto. All'incontro, possiamo noi pensare ad una sostanza senza che la consideriamo come una cosa, che sussiste in sè, che è soggetto di modificazioni ella medesima, e non è punto una modificazione, una cosa percio che non si può percepire da' sensi, ma solo dall'attività dell'intelletto? L'idea adunque di sostanza è interamente diversa da qualunque sensazione: ella possiede altre qualità, che nulla hanno che fare co'sensi: dunque non può essere racchiusa nella sensazione, nè si può in essa rinvenire.

« La sostanza noi la percepiamo mediante il seguente ragionamento: *Le qualità sensibili non potrebbero essere senza un sostegno. Ma le qualità sensibili sono; la sensazione è quella che ce ne avvisa. Dunque c'è pure il sostegno, il soggetto di queste qualità sensibili, che si chiama sostanza.* Tutto quanto fa la sensazione è avvisarci dell'esistenza delle qualità sensibili: essa non va più in là.

« Il dedurre da quelle la necessità di una sostanza, è l'opera del pensiero, e questo la deduce dal principio

seguinte: *Le qualità sensibili non possono esistere senza un sostegno.*

« Ma donde il pensiero nostro trae un tal principio? Dall'esperienza delle sensibili qualità? Non già: perchè l'esperienza non ha mai mostrato questo sostegno, essendo al tutto insensibile. Se questo sostegno non è mai caduto sotto i sensi, nè può cadere, onde adunque si argomenta ch'egli esista? Onde si dice ch'egli deve esistere?

« Il nostro intelletto non può giudicare così assertivamente ch'egli esiste e che deve esistere, s'egli 1.^o non ne ha l'idea; 2.^o se non ha in sè una regola, dietro la quale discerne ciò che non può esistere senza un sostegno, da quella che può esistere; 3.^o s'egli non applica questa regola alle qualità sensibili, e non rileva che esse sono di quelle cose, le quali non possono esistere senza un sostegno (un soggetto a cui appartengano).

« Di qui tutta la difficoltà che si rinviene nello spiegare l'origine dell'idea di sostanza (difficoltà che si affacciò a Locke e si sentì incapace di superarla), consiste nel non veder modo come l'intelletto nostro *faccia un giudizio*, cioè il giudizio seguente: *Le qualità sensibili hanno bisogno di un sostegno.*

« Tutto si riduce a cercare come l'intelletto nostro possa avere o formarsi una regola od un principio, dietro il quale egli sia autorizzato di giudicare che le qualità sensibili non possono esser sole.

« Ora, una tal regola è la maggiore di un sillogismo e si potrebbe esprimer così: *Gli accidenti non possono esser soli*, regola che si riduce a trovar ripugnante l'idea di una certa specie di cose percepite, che si chiamano accidenti, considerati da sè soli, coll'idea di esistenza.

« Nell'analisi dunque di una tal regola si trovano due cose: 1.^o gli accidenti divisi o soli, 2.^o l'idea di esistenza.

« Gli accidenti soli ci son dati dalle sensazioni, perocchè essi non sono che le qualità sensibili.

« Ciò adunque, che non ci vien dato dalle sensazioni in nessun modo, in una siffatta regola, è l'idea generale e pura dell'*esistenza*, la quale si mescola appunto in tutti i nostri ragionamenti: questa idea di *esistenza*, colla quale ripugnano gli accidenti precisi e soli.

« Riassumendo quanto abbiamo detto :

« L'idea della sostanza non si può avere che mediante un giudizio dell'intelletto : questo giudizio dell'intelletto vien formato mediante una regola.

« Questa regola analizzata si rinvien risultare e comporsi di due elementi, cioè: 1.^o degli accidenti ; e 2.^o dell'idea di esistenza.

« Gli accidenti si hanno dalle sensazioni.

« All'incontro l'idea di *esistenza* è un'idea generale, la quale non ci può venire in nessuna maniera dai sensi : e perciò l'idea di sostanza non si può spiegare ponendo che dalle sole nostre sensazioni ci vengano tutte le nostre idee (1) ».

Da ciò l'illustre scrittore deduce, che l'idea di qualunque oggetto esistente contiene un giudizio, anzi è preceduta da un giudizio : che gli elementi di questo giudizio sono le sensazioni ed un'idea generale, la quale è il predicato del giudizio ; poichè egli stabilisce per principio, che il predicato di qualunque giudizio è un'idea generale. Ma giova ascoltare l'autore medesimo : « L' avere l'idea di un'albero è lo stesso che percepire coll'intelletto un albero ; e il percepire un albero coll'intelletto, è quanto giudicare che un albero esiste o può esistere ; e il giudicare ciò è il medesimo che il classificare l'albero fra le cose esistenti o possibili : sicchè una percezione de' sensi non è *idea* se non quando l'oggetto dei medesimi è classificato fra le cose esistenti o possibili : al che fare si richiede l'idea della esistenza, cioè della classe nella quale si ripone (pag. 43 del tomo primo). »

In una lunga nota della pagina 141 dello stesso volume primo, l'autore citato sviluppa maggiormente la sua dottrina così: « Degerando fa questo argomento: *Quando noi affermiamo a noi stessi l'esistenza di un oggetto esterno, noi formiamo un giudizio. Ora questo giudizio sull'esistenza delle cose esteriori non può nascere dal paragone di due idee, perciocchè col paragone delle idee io trovo bensì le relazioni che le idee hanno fra loro, ma non esco per questo dalla mente mia, non pervengo mai con questo a giudicare che esista realmente qualche oggetto fuori di me.*

(1) Nuovo saggio sull'origine delle idee, tom. 1, sez. 3, cap. 1, art. IV.

Dunque il giudizio col quale affermo a me stesso l'esistenza reale di qualche oggetto esteriore non può consistere semplicemente nel paragone delle mie idee. Questo argomento (supponendo che si parli della esistenza reale degli oggetti corporei) è così solido, che non lascia nulla, che io vegga, da replicare. Fin qui dunque la riflessione di Degerando è vera, e degna che se n' approfitti.

« Ma quale è la conseguenza che da quella riflessione si può dedurre? questa, *che dunque la definizione che fa consistere il giudizio nel semplice confronto delle idee, è manchevole*; null' altro si cava da quell'argomento: esso non va un passo più in là.

« Resta dunque in salvo quest'altra definizione del giudizio che io sono solito usare: *Il giudizio è una operazione dello spirito, colla quale noi attribuiamo un predicato ad un soggetto*; definizione più larga di quell'altra: *Il giudizio è il paragone delle idee*. La definizione mia non parla d' idee, parla di *predicato* e di *soggetto*; e per ridurla alla definizione censurata da Degerando bisognerebbe prima dimostrare che il *predicato* ed il *soggetto* fossero sempre necessariamente due idee. Ora egli è questo appunto che io dimostro non essere. Io sostengo in quella vece che il predicato solo dev'essere sempre un'idea, ma che non così avviene del soggetto: dico che il soggetto può essere un complesso di sensazioni, o per dir meglio un complesso di qualità sensibili, o meglio ancora un oggetto in quanto cade puramente sotto i nostri sensi, considerandolo in quello stato che è da noi percepito sensibilmente prima che sia percepito dalla mente nostra. È con questa dottrina che io spiego il giudizio primitivo: quel giudizio onde noi giudichiamo l'esistenza reale delle cose fuori di noi: io mostro, che esso nasce non già dall'accoppiamento di due idee, ma dall'accoppiamento dell'oggetto sentito puramente coi sensi (nel quale stato non è ancora un'idea) coll'idea di esistenza, mediante il quale accoppiamento noi ad un tempo medesimo e giudichiamo l'esistenza reale delle cose esteriori, e ci formiamo l'idea delle medesime.

« Degerando però non vide questo anello di mezzo fra il dire: *il giudizio consiste nel paragone di due idee*, e il dire: *il giudizio si fa talora paragonando un'idea con le sensazioni*. Avendo dunque egli dimostrato con un solido

argomento che il far consistere il giudizio unicamente nel paragone delle idee era insufficiente, si credette in diritto di potere stabilire che dunque si facciano giudizi anche indipendentemente dalle idee, cioè con un atto semplice, e senza bisogno di due elementi (predicato e soggetto) dall'accostamento dei quali egli risulti.

« S'ingegna egli dunque di stabilire, *che vi sono giudizi elementari che consistono nella semplice percezione degli oggetti, e che comincia da questi la nostra conoscenza; la prima nostra cognizione.* egli dice, *è tutt'insieme percezione e giudizio: percezione, perchè il suo oggetto è veduto; giudizio, perchè è veduto come reale.*

« Io farò la censura di questa strana sentenza colle parole stesse del barone Galluppi, cioè di tale che nel fondo della cosa è col francese filosofo di accordo: *Se la semplice percezione degli oggetti (così con solido buon senso il Galluppi) non è che percezione, a che fine dar due nomi ad una stessa operazione dello spirito? Ciò non serve che a far nascere equivoci. Dall'altra parte non si farebbe che muovere una lite di parole; la conoscenza primitiva, egli dice (Degerando), è un giudizio, poichè l'oggetto è veduto come reale; lo spirito dunque, io ripiglio, unisce all'idea dell'oggetto l'idea della realtà o dell'esistenza; egli dice in sé: l'oggetto ch'io veggio è reale; ma questa operazione suppone l'idea dell'oggetto e della realtà o dell'esistenza, ed in conseguenza è un'operazione secondaria in ordine alla percezione o all'idea; il che distrugge l'ipotesi dell'autore. Non avvi mezzo: o lo spirito si arresta alla semplice vista dell'oggetto, ed egli ha una percezione; oppure rivolge la sua attenzione alla realtà dell'oggetto, e tosto unisce due idee e forma un giudizio; operazione che viene in seguito alla percezione, e la suppone.*

« Il Galluppi adunque torna all'opinione che la percezione semplice sia la prima operazione dello spirito nostro; e quindi che la semplice *apprensione* (l'idea) degli oggetti preceda il giudizio sulla reale esistenza de' medesimi. Ma questo sistema non si può sostenere dopo le osservazioni, che ha fatto sopra di quello Reid.

« Di questo involto labirinto si trae chi ponga con noi: 1.^o che innata è nell'uomo la percezione semplice dell'ente; 2.^o che quindi la prima operazione dello spirito

è un *giudizio*, il quale unisce le sensazioni coll'idea dell'ente, e così formansi le idee de' corpi.

« In tale sistema il giudizio non è l'unione di due idee, ma di un predicato e di un soggetto, ed il soggetto è la sensazione: quindi è un'unione d'idea e di sensazione. Prima di questo giudizio noi non abbiamo la *semplice apprensione*, ossia l'idea delle cose, ma solo la *sensazione* delle medesime: giudichiamo della reale esistenza di esse, e da questo giudizio e conseguente persuasione della reale loro esistenza, noi caviamo la *semplice apprensione* loro, coll'astrarre ossia prescindere al tutto dalla persuasione di detta esistenza. »

I fondamenti di questa dottrina sono i seguenti: 1.^o la idea di sostanza, idea essenziale all'umano intelletto, non può venire dall'esperienza, poichè la sostanza non apparisce, non si manifesta; 2.^o noi non possiamo avere l'idea particolare di alcuno oggetto esistente senza avere l'idea generale della sostanza; poichè noi concepiamo ciascun oggetto particolare, come una sostanza, o un ente modificato o determinato dalle sue qualità sensibili; 3.^o questa idea della sostanza, sebbene non derivi da' sensi e dall'esperienza, pure viene in seguito della manifestazione o dell'esperienza delle qualità sensibili, e vi viene in forza di un giudizio; 4.^o perciò tutte le idee particolari degli oggetti esistenti sono precedute da un giudizio, ed è il giudizio, non già l'idea, la prima operazione dello spirito; 5.^o un giudizio è impossibile senza un'idea generale, poichè il predicato di qualunque giudizio è, e non può essere che un'idea generale; 6.^o qualche idea generale deve dunque precedere tutte le idee particolari degli oggetti esistenti, e quest'idea generale è innata; 7.^o per conoscere qual sia questa idea generale innata, fondamento e condizione essenziale per la formazione di tutte le idee particolari degli oggetti esistenti, basta osservare, come noi giungiamo all'idea di sostanza: noi non possiamo concepire le qualità esistenti, senza concepire che sono inerenti in un soggetto: noi dunque troviamo tra le qualità sole e l'idea dell'*esistenza* una relazione di ripugnanza; e questo giudizio primitivo: *Le qualità sensibili sole non possono esistere senza un sostegno*, è la prima operazione dello spirito, la quale conducendoci all'idea di sostanza, ci conduce, in conseguenza, alle idee particolari degli oggetti esistenti.

Il Tedeschi sviluppa e difende, sull'oggetto che ci occupa, la dottrina di Reid e della sua scuola. Egli pretende che la sostanza non si manifesti affatto, e che in conseguenza sia percepita dall'intelletto, in seguito della manifestazione delle qualità. Da ciò deduce, che la prima operazione dello spirito è il giudizio; ma egli differisce essenzialmente dall'autore del Nuovo Saggio sull'origine delle idee, nelio spiegar la natura di questi giudizi primitivi: 1.º egli vuole che questi giudizi non sieno comparativi, ma istintivi; 2.º non vede alcuna idea generale negli elementi di questi giudizi istintivi. Ma giova ascoltare l'autore stesso: « È evidente che differenziano pur troppo la conoscenza de' fenomeni di *coscienza* e quella del *me*; poichè l'una, del tutto manifesta, è un giudizio del fatto, che dà per fermo una verità, ma una verità contingente, cioè il fatto mutabile, che è a così dire sotto gli occhi della coscienza, una data sensazione, un dato giudizio, una data volizione: l'altra è un giudizio necessario, mentre quando una percezione di coscienza è data, è forza giudicare che il *me* esiste, e la certezza di questa esistenza non cresce, non decresce, non ha gradi; e qualunque sia il fenomeno che dà occasione all'intelletto di rivelare il *me*, questo è sempre lo stesso e rimane immutabile. La sensazione, il pensiero, la volizione sono molto variabili riguardo all'oggetto e riguardo al grado, ma si offre il *me* sempre e costantemente lo stesso. Quindi da una stessa sorgente o dalle stesse operazioni sembra che conoscenze sì diverse non avessero provenienza. Quando le facoltà nostre agiscono, è impossibile non sentire o non conoscere i modi di loro azione, ovvero è di necessità sapere, che sentiamo, giudichiamo, agiamo, e saperlo nel tempo stesso che ha luogo in noi la sensazione, il giudizio, l'azione.

« Epperò, come dichiara Cousin, non ammesso questo principio, dirò così istintivo, *ogni fenomeno suppone l'essere, ogni qualità suppone un soggetto*, ove un fenomeno qualunque di coscienza percepiscasi, direttamente mai non giudicherassi che sotto la sensazione, la volizione o il pensiero avvi l'essere, il soggetto *me*.

« Il fenomeno solo è visibile alla coscienza, l'essere è invisibile, ma l'uno è il segno dell'altro, ed il fenomeno visibile rivela l'essere invisibile sulla fede dell'enunciato

principio dell'essere, senza il quale mai non sarebbe possibile uscire dal *visibile*, dal *fenomeno*, dalla *coscienza*, ed avere l'*invisibile*, la *sostanza*, il *me*. Ci hanno giudizi, che non suppongono alcun ravvicinamento o confronto di quelle percezioni o idee, che ne costituiscono particolarmente i soggetti e gli attributi. Tali sono quelli enunciati dalle frasi: *io esisto, io penso, io voglio, questo corpo esiste, questo corpo è nello spazio, questi fenomeni sono in successione, questa cosa è presente, quest'altra appartiene al passato*, ed ogni altro, che riguarda l'esistenza e la realtà, e che viene dalla mente generato, ove essa provi una sensazione, ed ha una ricordanza.

« E di vero è sempre necessario che vi sieno due termini acciocchè il confronto sia possibile, che questi termini si conoscano anteriormente al confronto, e che sieno presenti e ravvicinati avanti che l'essere conoscitore li compari e ne giudichi. Ma le idee alle quali per le analisi de' sopra additati giudizi perviensi, non possono esistere e non esistono anteriormente a questi stessi giudizi; e la percezione della *compatibilità* e della *convenienza*, della *coesistenza* e della *disgiunzione*, la percezione in somma de' rapporti tra due idee cui può dar luogo il confronto, è mai sempre una veduta astratta dello spirito, e non già la conoscenza di un fatto particolare e concreto. L'idea astratta è una maniera di percepire le qualità, le affezioni e le dipendenze delle cose, non già come in queste o unite a' loro soggetti ma come separate e considerate da sè sole. La percezione de' soggetti non già quali essi sono realmente e rivestiti di quanto loro è proprio, ma come spogliati di ciò per cui distinguonsi gli uni dagli altri, e ridotti a quanto forma ciò che a molti conviene, costituisce l'idea generale. Sono della prima maniera le due idee di sensibilità e di sensazione, di mobilità e di movimento, e della seconda quella di esser senziente e di esser attivo, di un corpo in movimento e di un corpo in riposo. Per lo che questa classe d'idee suppone un travaglio intellettuale, che le conoscenze particolari de' fenomeni e degli esseri viene sformando e decomponendo per dar loro le forme di cui è parola.

« Quindi per venire a dimostramento della verità di cui ora si tratta, basta osservare che le idee generali od astratte dell'esistenza del *me*, le quali ravvicinate e com-

parate condur dovrebbero al giudizio *io esisto*, possiamo averle quando si ha quella della propria esistenza. Non è poi malagevole cosa intendere che non puossi venire in conoscimento dell'esistenza di Dio, dell'esistenza del mondo esteriore, senza conoscere anteriormente la nostra propria; mentre ragionando al lume de' fatti quali nella nostra coscienza li osserviamo, la prima sensazione è ad un tempo riferita *al me* che la prova o che ne è il soggetto, e all'oggetto che l'ha fatto nascere o che ne è la cagione, ed il primo desiderio che provasi porta necessariamente alla conoscenza del *me* che vuole, distinta da quella di desiderare, cioè alle idee di un soggetto e di una maniera di essere di questo: in guisa che all'occasione della prima sensazione e del primo desiderio l'essere conoscitore comincia a sapere di esistere, e distingue più o meno confusamente sè stesso dalla sua modificazione; così il giudizio, *io esisto*, essendo quello da cui l'essere conoscitore prende le mosse, o piuttosto nulla conoscendo dapprima fuorchè sè stesso, quel giudizio è evidentemente un giudizio primitivo per eccellenza.

« Ponendo poi l'animo all'idea di un *me* ed a quella di esistenza, che dalla mente nostra ravvicinar dovrebbero se comparativo ogni giudizio fosse, di leggieri si comprende che essendo queste due idee astratte e generali, ove sien poste l'una all'altra accanto e paragonate, sol giunger potrassi ad un risultamento astratto e generale; cioè si verrà in conoscenza della compatibilità di tali idee, e non già al giudizio particolare e concreto *io esisto*.

« Quindi il giudizio *io esisto* non può aver luogo per il ravvicinamento delle idee del *me* e dell'*esistenza*; poichè sono queste *idee astratte*, il confronto delle quali condurrebbe del pari ad un risultamento astratto: e finalmente quel giudizio esser deve giudizio primitivo, mentre non comincia lo spirito dall'astratto ma dal concreto, non dal generale, ma dal particolare, ed a dir breve comincia sempre dal conoscer la realtà. E così si comprende non solo che per dire *io esisto* necessarie non sieno queste tre condizioni di ogni confronto: 1.º due idee antedentemente percepite; 2.º ravvicinamento di queste stesse due idee; 3.º percezione del loro rapporto; ma eziandio chiaro si vede che il confronto, ove che possibil fosse,

mai non condurrebbe alla conoscenza del fatto particolare e concreto di cui è questione, ma ad una percezione astratta e generale di un rapporto che lega le idee in qualunque modo ravvicinate.

« Coll' aiuto de' medesimi principii, che ci hanno condotto a questa conseguenza, ci verrà fatto di vedere altresì che dobbiam ridurre tra i giudizii primitivi quelli espressi colle frasi: *io sento, io voglio*, e simili (1). »

Le similitudini e le differenze delle due dottrine sono le seguenti: 1.^a tutte e due insegnano, che la sostanza è un oggetto insensibile, che non cade nè sotto i sensi esterni, nè sotto il senso interno, e che perciò è un oggetto percepito solamente dall' intelletto, un oggetto pensato non già sentito. E questo mi sembra essere il principio fondamentale dell' una e dell' altra dottrina. Da ciò deducesi: 2.^a che le operazioni dello spirito cominciano dal giudizio: in questi due punti convengono l' esposte dottrine. Sono poi differenti nella natura del giudizio primitivo. Il chiarissimo autore del *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* vuole, che il giudizio primitivo, da cui lo spirito incomincia le sue operazioni, sia un giudizio comparativo, il quale consiste nella comparazione di un' idea generale colle particolari sensazioni; Reid e Dugald-Stewart, la dottrina de' quali è difesa da Tedeschi, pretendono che i giudizii primitivi dai quali lo spirito comincia sono istintivi, non comparativi, e che le idee elementi di questi giudizii sono particolari.

I filosofi spesso non sogliono porre molta attenzione nello stabilire i principii della loro dottrina; si danno tutta la cura a dedurre da un principio leggermente stabilito tutte le illazioni, che ne derivano, ed i loro raziocini spesso sono esatti. Reid, Dugald-Stewart, ed i due dotti autori da me citati hanno mai provato, che la sostanza non si manifesta, e che tutto il sensibile si rag gira nelle sole qualità? Io per me non trovo, che questi filosofi abbiano prodotto la menoma prova di questa proposizione: io non vi trovo che un' asserzione meramente gratuita. Se in un globo di piombo io concepisco annientata l' estensione, la solidità, il peso, ed altre qualità sensibili, mi rimaaue forse qualche cosa nel mio pen-

(1) Elementi di filosofia, par. I, cap. I, art. 3.

siero? io nulla vi trovo: e se nulla vi trovo, fuori di ciò che a' miei sensi si manifesta, ove è mai quella sostanza diversa dall'estensione, che il mio intelletto vi scopre? io non la veggo affatto. La coscienza non può percepire il mio essere, il soggetto delle mie sensazioni, de' miei voleri? Reid, Dugald-Stewart, ed i due Italiani citati lo hanno provato? Il mio essere, si dirà, è un oggetto insensibile: la coscienza non può dunque percepirlo. Questo argomento suppone ciò che è in quistione. Ciò che si manifesta, dice Cousin, acerrimo difensore di questa dottrina, è fenomeno, ed il fenomeno suppone la sostanza, l'essere, che non si manifesta: questo argomento suppone ancora ciò che è in quistione, e che non si prova in alcun modo.

Ma non solamente il preteso principio è un'asserzione gratuita; esso è un assurdo. Voi pretendete, io così dico a' dotti avversari, che i sensi e la coscienza non ci manifestano che qualità, e che da questa manifestazione lo spirito è menato all'idea di sostanza. Ma affinchè ciò possa avvenire è necessario che lo spirito vegga una connessione fra il sensibile e la sostanza: è necessario che ciò che è sentito sia sentito come una qualità; ma il sentire una cosa come una qualità è il sentirla inerente in un soggetto, ed il sentirla inerente in un soggetto è sentire insieme il soggetto e la qualità. Non avvi mezzo, o il sensibile si mostra come qualità, ed in tal caso si mostra la sostanza: un pezzo di terra non può mostrarsi come mente senza che si mostri la valle, o la sua prominenza sopra un'altra terra; similmente la qualità non può mostrarsi come qualità, senza che si mostri la sua inerenza in un soggetto: se poi il sensibile non si mostra come inerente in un soggetto, ma si mostra solo, esso non può mai condurre lo spirito alla nozione di sostanza. Io trovo questo argomento senza replica.

Ora se la sostanza è un oggetto sentito, non è più necessario di fare incominciare le operazioni dello spirito da un giudizio. La coscienza percepisce insieme il *me* e le sue modificazioni: tutto ciò non è che un sentimento, non già un'idea: lo spirito reagisce su questo sentimento, vi dirige la sua attenzione; egli separa così il *me* modificato dagli oggetti esistenti fuori di lui: egli ne ha le idee, ma non forma alcun giudizio su di lui: egli

rivolge in seguito il suo pensiero alla modificazione e la riguarda come distinta dal *me*; e così ha un'idea astratta, ma particolare, di questa modificazione e del suo *me*: ed in ciò consiste la prima operazione dell'intelletto; indi unisce la modificazione al *me*, ossia la riguarda come inerente nel *me*, ed in questo ultimo atto consiste il giudizio.

Lo stesso accade ne' giudizi che si fanno sui corpi. Per aver luogo nello spirito questi giudizi non è necessaria alcuna idea generale. Non si può giudicare senza avere idee astratte, ma non tutte le idee astratte sono generali, sebbene tutte le idee generali sieno astratte.

La semplice *apprensione* di un oggetto esistente non prescinde affatto dalla sua esistenza: essa è la semplice veduta di una esistenza particolare: il dotto autore del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* dice molto saviamente, che « l'esistenza particolare è moltiplice, cioè sono tante esistenze diverse quante sono le cose che esistono (vol. II, pag. 310). »

Ora, lo spirito incomincia dal guardare semplicemente queste esistenze, ed in ciò consiste la semplice *apprensione* degli oggetti, la quale è la prima operazione dell'intelletto, e precede il giudizio.

L'illustre autore pretende, che aver l'idea di un oggetto particolare esistente sia lo stesso che classificare questo oggetto, e riporlo nella classe degli oggetti esistenti; il che importa un giudizio nel quale s'involve la idea generale di esistenza. Ma ciò è appunto supporre quello che è in quistione. Aver l'idea particolare di un oggetto esistente, io dico, è percepire questa realtà particolare, questa esistenza particolare, e nulla più. Il percepire un oggetto non è un classificarlo: non si può classificarlo senza percepirlo, poichè la classificazione suppone l'idea della classe e della cosa che alla classe si conduce, ma si può percepirlo senza classificarlo; anzi la semplice percezione dell'oggetto deve per natura precedere la sua classificazione. Inoltre, percepire un oggetto particolare esistente non è la stessa cosa del percepirlo *come esistente*; il percepirlo in questo secondo modo sarebbe lo stesso che classificarlo: io posso percepire, per la prima volta, un albero, senza riguardarlo *come albero*.

I valenti uomini, co' quali io disputo, convengono in-

sieme nel riguardare la sostanza come un oggetto insensibile, e solamente intellettuale: convengono ugualmente nel riguardare come necessarie all'esistenza del giudizio comparativo le idee generali; differiscono, poichè uno di essi riguarda tutti i giudizi come comparativi, e l'altro distingue i giudizi, colla scuola di Scozia, in giudizi comparativi ed in giudizi istintivi. Essi convengono che la prima operazione dello spirito è un giudizio; ma uno riguarda i giudizi primitivi come semplicemente istintivi, l'altro li riguarda come comparativi.

Io credo che la sostanza è un oggetto sentito. Convengo coll'autore del nuovo Saggio, che non vi sono giudizi istintivi. Io credo con Tedeschi, che i giudizi primitivi, che ci rivelano dei fatti, sono particolari, e non involgono idee generali. Ma pretendo, che i giudizi che quali sieno sono una operazione secondaria dello spirito, la quale suppone la semplice percezione degli oggetti reali, o la *semplice apprensione* degli stessi.

Ma si dirà: che cosa faremo di questo giudizio *io esisto*? Non è esso forse un giudizio primitivo? E da ciò non segue forse, o che questo giudizio sia istintivo, o che sia comparativo, il quale involge l'idea generale di *esistenza*? Che faremo dell'argomento di Reid, il quale ci fa osservare che la percezione degli oggetti esistenti è sempre congiunta colla persuasione della loro esistenza?

Tutto ciò merita certamente di esser considerato.

Io ho mostrato nella lezione 16, che la mancanza di nomi particolari per denotare gli attributi degli individui, non importa la mancanza d'idee particolari di questi attributi. Quindi segue, che un giudizio può esser composto d'idee particolari, e risultare dalla comparazione di esse, sebbene i vocaboli che esprimono queste idee, ed il giudizio, sieno generali. *Questa gallina è pesante*; io attribuisco ad una gallina particolare un peso particolare.

Io dunque credo, che i giudizi espressi dalle seguenti proposizioni: *io desidero di bere: io vedo il mare davanti i miei occhi in tempesta: io giudico, che mio fratello mi ama, io vedo fuor di me un cielo azzurro*, ec.; in una parola tutti i giudizi, con cui io attribuisco a me le mie particolari modificazioni, siano stati particolari, ed abbiano precedato il giudizio. *io esisto*: questo giudizio dunque, con cui attribuisco l'esistenza generale al *me*, con cui

ripongo il *me* fra le cose esistenti non è già, nell'ordine del tempo, primitivo. Ma la percezione degli oggetti esistenti non è forse accompagnata necessariamente dalla persuasione della realtà di questi oggetti? Una percezione primitiva, io rispondo, di una cosa esistente, non veggio che debba essere necessariamente accompagnata dalla persuasione della realtà di questa cosa: noi non possiamo giungere colla nostra memoria a questa percezione primitiva, per essere autorizzati ad associarle la persuasione di cui parliamo. Nello stato attuale parmi che si possa spiegar l'origine di questa persuasione nel modo seguente: Se io vado in un luogo, ove sono stato in compagnia di un caro amico, la vista del luogo mi sveglia l'idea dell'amico. Ora le due idee del luogo e dell'amico si offrono alla mia coscienza di una natura diversa: nell'idea del luogo, il luogo si riguarda non solamente come l'oggetto di questa idea, ma eziandio come la causa immediata della stessa; laddove nell'idea dell'amico, l'amico si riguarda come l'oggetto di questa idea, non già come la causa immediata della stessa; esso si riguarda bensì come la causa immediata di una percezione che fu in me; il sentimento attuale del *me* si associa col sentimento del *me* in uno stato antecedente; l'unione di questi due sentimenti produce la persuasione della realtà del luogo, che io attualmente percepisco. Se io concepisco nello stesso luogo un ordine di sedie, che posso porvi, questo ordine di sedie si riguarda come un oggetto della mia percezione, non come una causa della stessa nè presente, nè passata. Nella previsione di un futuro, il futuro è l'oggetto percepito, ma non è la causa della percezione. L'oggetto di una percezione o idea si riguarda dunque come reale quando si riguarda come la causa immediata di essa. Dopo che lo spirito sperimenta in sé queste diverse modificazioni di cui ho parlato, parmi che avvenga, che la percezione di un oggetto esistente sia accompagnata dalla persuasione della realtà di questo oggetto, il che vale quanto dire, ch'egli giudica, che l'oggetto è presente: le nozioni di presente, di passato, di futuro, di possibile, sono relative, e suppongono le operazioni di cui ho parlato.

Lo spirito incomincia dalle percezioni delle diverse esistenze particolari senza fare alcun giudizio su di esse.

Nel mio *Saggio Filosofico sulla critica della conoscenza*,

ho esaminato l'opinione difesa da Degerando, circa il giudizio, nella prima edizione delle sue *Istoria comparata de' sistemi filosofici*, e ciò che ne ho ivi pensato, si trova racchiuso nel passo citato di sopra dall'autore del *Nuovo Saggio* sulle idee. Ora, stimo di soggiungere quello che scrive lo stesso autore francese, nell'opera de' Segni e dell'Arte di pensare: « Allorchè avendo insieme la percezione di una sensazione e quella del *me*, che questa sensazione modifica, o quella dell'oggetto straniero che la produce, l'individuo rapporta questa sensazione, o a questo oggetto come causa di essa, o al suo *me*, come soggetto della stessa, la sensazione diviene un *fatto*; queste percezioni associate divengono una *conoscenza*, e l'atto per lo quale lo spirito le associa, è un *giudizio*. »

Io convergo perfettamente in ciò con Degerando: Lo spirito dunque percepisce prima insieme la sensazione ed il *me* sensitivo, indi attende al *me* modificato, separandolo, con questo atto di attenzione, dal resto degli oggetti sensibili esterni: indi attende separatamente alla sensazione ed al *me* di cui ha coscienza: poi riunisce la sensazione al *me* di cui ha coscienza, ed in questo atto sintetico consiste il giudizio; l'*io*, di cui l'individuo ha coscienza, è un oggetto singolare, e tale è ancora la sensazione di cui egli ha pure coscienza. Perciò la percezione, ossia la semplice *apprensione*, è la prima operazione dell'intelletto; il giudizio ne è la seconda.

Degerando continua: « Io chiamo dunque un *fatto*, la sensazione considerata in uno stato di realtà e di esistenza, e ne' rapporti che ne nascono; chiamo *giudizio* la conoscenza che noi prendiamo di un *fatto*. »

Non solamente, io osservo, la conoscenza che noi prendiamo di un fatto è un giudizio, ma è pure un giudizio la conoscenza che noi prendiamo delle relazioni logiche fra due fatti, e delle relazioni logiche, che noi percepiamo fra le nostre idee. I primi giudizi sono atti della sintesi reale, i secondi della sintesi ideale oggettiva, i terzi della sintesi ideale soggettiva. Sono sicuro, che l'illustre francese animato com'è dall'amore della verità, approverà queste filosofiche distinzioni.

Il filosofo citato continua così: « Si vede la ragione per la quale il verbo *essere*, che serve ad enunciare un fatto esprimendo l'*esistenza*, serve necessariamente all'e-

spressione de' nostri giudizi. Senza di esso noi non avremmo che *nomi*; con esso noi formiamo *proposizioni* e diveniamo capaci di affermare.

« Si vede ancora perchè il verbo *essere* è stato chiamato *vocabolo-legame*, in latino *copula*; perchè è nell'esistenza che le percezioni si uniscono e si associano. »

Lo stesso filosofo ha fatto, nella sua *Istoria comparata de' sistemi filosofici*, sul significato del verbo *essere* la seguente osservazione: « È stato impiegato lo stesso termine, il verbo *essere*, per esprimere l'esistenza reale e l'unione logica; questa identità dell'espressione ha concorso per la sua parte alla confusione delle idee. Come noi non osserviamo l'esistenza che attraverso le sue modificazioni, allorchè vogliamo annunciare che una cosa esiste, diciamo che essa è di tal maniera, che un edificio, per esempio, è vasto, elevato. Allorchè in seguito noi compariamo le nostre idee fra di esse, indipendentemente da ogni realtà, e che ritroviamo una tra di esse contenuta in un'altra, noi parliamo ancora della stessa maniera, e diciamo eziandio: il *lione* è un animale. Si è giustamente osservato, che questo vocabolo *è*, costituisce l'essenza di ogni giudizio; ma obbliando il suo doppio significato, si è concluso da questa riflessione, che il giudizio non è che la comparazione stabilita fra le nostre idee, per identificarle, o distinguerle, e la logica ha confermato così l'errore della metafisica (1). »

L'errore della metafisica di cui qui parla il dotto autore citato è l'essersi identificati i rapporti delle nostre idee colle leggi della natura, l'essersi effettuate le astrazioni.

Parmi che si possa spiegare con maggior esattezza l'osservazione del filosofo citato. Il verbo *essere*, allorchè rimane nella sua semplice significazione di verbo, e non vi unisce la significazione di alcun attributo, indica sempre l'atto sintetico dello spirito, ossia l'atto dello spirito che unisce un predicato ad un soggetto; ma il soggetto ed il predicato non meno che la loro unione può esser reale, e possono tutte queste cose o alcune essere mere idee del nostro spirito: il verbo dunque può esprimere o una sintesi reale, o una sintesi ideale, come io ho am-

(1) *Histoire comparée, ec., tom. I, pag. 470, della prima ediz.*

piamente spiegato. Quando noi diciamo: *questo edificio è vasto, è elevato*, il verbo *è* è preso nella semplice significazione di verbo; esso esprime solamente l'atto della affermazione: esso non esprime l'esistenza. Ma in questa proposizione: *Dio è*, il verbo *essere* non è preso nella sua prima significazione di verbo, esso esprime, oltre l'affermazione, l'attributo generale di *esistenza*: la proposizione enunciata equivale alla seguente: *Dio è esistente*: nel primo significato il verbo essere si chiama verbo *sostantivo*; nel secondo si chiama verbo *aggettivo*. Ora, l'atto del giudizio è sempre necessariamente espresso dal verbo *essere* sostantivo, e il verbo *essere* aggettivo lo contiene unitamente al predicato generalissimo di *esistenza*. Dicendo: *Dio è onnipotente*, è l'onnipotenza che si attribuisce e si afferma del soggetto Dio, riguardo all'esistenza è essa supposta nel soggetto.

Distinguendo le diverse specie di sintesi nel modo che ho praticato, si pone in salvo la realtà della conoscenza, e non s'identificano le leggi logiche del nostro intelletto colle proprietà e colle leggi reali delle cose.

La sintesi reale, in rigore, non consiste che in giudizi particolari. Ma può estendersi a tutti quei giudizi, i cui soggetti sono rappresentativi d'individui reali, ed i cui predicati sono rappresentativi di predicati reali, non già di predicati logici. Così il giudizio universale: *l'uomo è sensitivo*, può riguardarsi come una sintesi reale; ma il giudizio universale: *gli uomini negri son diversi nel colore dagli uomini bianchi*, si deve riguardare come una sintesi ideale, poichè il predicato è logico, non positivo e reale.

Degerando continua così: « Io non adotterò la definizione che alcuni filosofi danno del giudizio, allorchè dicono che esso consiste nella *comparazione di due sensazioni*. Senza dubbio questa comparazione serve ancora di materia ai nostri giudizi, ma una sensazione semplice può pure essere l'occasione di un giudizio. Un individuo che non avrebbe in tutta la sua vita che una sensazione, farebbe intanto dei giudizi; perchè questa sola affermazione: *Io sento*, basta per costituire un giudizio.

« Non dirò ancora, che il giudizio è la comparazione di due percezioni. Perchè la comparazione può aver luogo fra due percezioni isolate l'una dall'altra. Allorchè

dico: *Io sento*, non mi limito a comparare le percezioni del *me* colla percezione di una sensazione. La comparazione astratta della percezione del *me* con quella di tale o tale sensazione, nulla m'insegna, perchè io posso molto bene esistere senza aver questa sensazione, e questa sensazione può esistere altrove che in me. Allorchè io dico: *Io sento*, aggiungo dunque qualche cosa ancora, aggiungo il legame di una associazione scambievolmente fra queste percezioni; questa associazione è fondata sulla conoscenza che ho presa del concorso di queste due cose in una esistenza comune. Noi non avremmo giudizi se non osservassimo mai fatti; ed ogni fatto esige il concorso di due o molte circostanze (1). »

Spieghiamo con altre parole la stessa dottrina, e deduciamone la legittima illazione.

Allorchè io giudico, faccio certamente qualche cosa di più che comparare: io aggiungo qualche cosa alla comparazione: ma ciò importa che il giudizio è preceduto dalla percezione delle cose, che si comparano, e dalla comparazione; la percezione precede la comparazione e perciò precede il giudizio. La comparazione può riguardarsi o come il principio del giudizio, o come il termine della semplice *apprensione*: nel secondo volume di queste lezioni lez. 68. io l'ho riguardata come il principio del giudizio, perchè realmente è il principio della sintesi; ma si riguardi come si vuole, sempre bisogna far precedere la semplice *apprensione*, la percezione, in altro termine, al giudizio, e riguardare il giudizio come la seconda operazione dell'intendimento. Allorquando io dico: *Io sento*, aggiungo alle percezioni del *me* e della sensazione la relazione reale d'*inerenza* della sensazione del *me*; ma per conoscere questa relazione fa d'uopo che lo spirito ravvicini, cioè paragoni la sensazione al *me*, che riguardi la sensazione relativamente al *me*. Da questo paragone comincia la sintesi; laddove il termine dell'analisi consiste nella distinzione delle due percezioni del *me* e della sensazione. L'analisi sola non può dunque eseguire che la sola prima operazione dell'intelletto.

Ma le idee sono esse forse il termine esclusivo dell'analisi, in modo che non possano giammai essere il ter-

(1) Des signes et de l'art de penser, t. I, cap. I.

mine della sintesi? Ed in primo luogo vediamo se le idee universali possono aver esistenza nello spirito, senza il giudizio.

Abbiamo osservato che l'astrazione, la quale ci dà le idee universali, può anche eseguirsi sopra un solo individuo. Ma in tal caso l'idea generale sembra dover essere il risultamento del giudizio, poichè questa deduzione dell'idea universale è equivalente alla classificazione di questo individuo, ed ogni classificazione importa un giudizio. Quando io riflettendo su di ciò che mi offre attualmente il mio senso intimo, mi elevo all'idea generale di un soggetto pensante, ripongo il *me* individuo sotto le specie de' soggetti pensanti, il che importa un giudizio. Ma esaminando con maggiore attenzione la cosa, si vede che l'idea generale precede il giudizio, con cui io ripongo l'individuo di cui si tratta sotto la specie de' soggetti pensanti: è necessario che lo spirito, operando coll'azione analitica sull'idea particolare, si formi l'idea generale del soggetto pensante: è necessario che egli, prima di dire interiormente: *io sono un soggetto pensante*, vegga nel *me* il soggetto pensante.

Lo stesso vale, quando la comparazione di più individui somministra allo spirito l'occasione di formarsi un'idea generale: per poter conoscere la similitudine di più individui, è necessario avere antecedentemente l'idea dello identico, che si trova in ciascun individuo, cioè bisogna aver prima l'idea generale; perciò la comparazione può essere l'occasione della formazione dell'idea generale, ma quella che la dà è l'azione dell'analisi. Per poter dire: *A è simile a B*, io debbo in *A* vedere lo stesso universale che vedo in *B*; questa veduta analitica è indispensabile per questo giudizio, e deve precederlo.

L'idea universale non può riguardarsi come rappresentativa delle idee particolari, se non in forza di un giudizio; poichè ciò equivale ad una classificazione, con cui il numero indefinito de' particolari si conduce al generale. Affinchè l'idea universale di uomo, per esempio, si riguardi come rappresentativa de' diversi individui della specie umana, io debbo ridurre il numero indefinito degli uomini particolari sotto l'idea della specie: io debbo, in conseguenza, giudicare che l'idea della specie umana

la parte delle diverse idee particolari degli uomini che sono stati, sono, saranno e potranno esserè sulla terra.

Inoltre, vi sono alcune idee generali complesse, i cui elementi sono anche idee generali. Queste suppongono alcuni giudizi particolari e generali, per la loro formazione. Supponiamo due globi disuguali, uno di legno ed un altro di piombo: affinchè questi globi, che per chiarezza chiamo *A* e *B*, mi somministrino l'occasione di formar-mi l'idea generale di una *sfera solida, impenetrabile e pesante*, è necessario che io formi di *A* de' giudizi particolari, coi quali attribuisca all'estensione particolare di *A* una particolar figura, o quel particolare terminine che è in esso e lo circonda; indi che gli attribuisca il sentimento particolare di resistenza che esso mi desta, ed il peso particolare che vi scorgo: gli stessi giudizi particolari debbo ripetere su di *B*; ciò non basta ancora: ciascuno di questi giudizi particolari deve essere reso generale mediante la facoltà di analisi: dopo questo processo del pensiero io scorgerò in questi due corpi particolari una *sfera, solida, impenetrabile, pesante*. Ma affinchè nel globo *A* e nel globo *B* io veggia l'estensione in generale, non parmi che sia necessario alcun giudizio: è ciò l'effetto della forza analitica dello spirito umano che lo porta al generale.

Il raziocinio concorre ugualmente alla formazione di alcune idee. Per mezzo del raziocinio noi conosciamo l'esistenza di un essere eterno, immutabile, infinito; questa idea è dunque il prodotto di uno e più raziocini. Supponiamo, che si oda nella lettura di un libro pronunciare il nome di *Dio*: questo vocabolo mi sveglierà rapidamente l'idea di un essere eterno, immutabile, infinito: questa idea non sarà in questo caso il prodotto di alcun giudizio; essa sarà un'idea e non altro che un'idea. Ma supponiamo che io volendo dare la definizione del vocabolo *Dio*, dica: *Dio è un essere eterno, immutabile, infinito*; ciò equivale alla seguente proposizione: *Il vocabolo Dio significa un essere eterno, immutabile, infinito*. In questo caso io pronuncio un giudizio in cui il soggetto è il vocabolo *Dio*, ed il predicato è compreso negli altri vocaboli della proposizione; ma l'idea di *Dio*, sebbene qui sia parte del predicato, pure non è ancora che un'idea. Ma risalendo all'origine di questa idea si vede che essa è il ri-

sultamento de' seguenti raziocini: 1.° Dall'esistenza attuale di qualche cosa si conclude l'esistenza di un essere eterno; 2.° si mostra che un essere eterno deve essere immutabile; 3.° si mostra che un essere immutabile deve essere infinito. Nell'origine dunque vi sono idee complesse, le quali sono un risultamento dell'atto sintetico del giudizio e del raziocinio.

Per maggiormente sviluppare questa materia, esaminerò una dottrina di Cousin sull'astrazione e sulle idee generali. Vi sono proposizioni generali contingenti, e vi sono proposizioni generali necessarie: abbiamo posto fuor di dubbio questa verità. Le proposizioni generali necessarie per sè stesse evidenti, si chiamano *assiomi*. Sull'origine degli assiomi ecco quanto si scrive, in una dissertazione inserita ne' primi frammenti filosofici di Cousin: « Quale è l'origine degli assiomi? Per la stessa ragione che gli assiomi sono necessari, essi non possono essere derivati logicamente dalla esperienza: io dimostrai più sopra che l'esperienza non può generare una conoscenza necessaria. Se gli assiomi non possono essere derivati logicamente dell'esperienza, potranno essi intanto, senza il soccorso dall'esperienza, apparire alla nostra intelligenza? Io non lo credo. Se l'esperienza non ci avesse mai fornito le nozioni sensibili di un tutto e di una parte, non mai questo assioma: *il tutto è più grande della parte*, sarebbe apparso alla nostra intelligenza.

« Come dunque questo assioma può apparire all'intelligenza umana col soccorso dell'esperienza? L'esperienza mi fornisce le nozioni individuali sensibili di un tutto e di una parte; la mia intelligenza, che ubbidisce istintivamente a tutte le leggi necessarie della sua natura, le quali essa non conosce, ubbidisce allora istintivamente al nostro assioma necessario: *il tutto*, ec.; assioma sotto l'impero del quale essa è stabilita, e che le è allora sconosciuto, ed io sono costretto di concepire un certo rapporto tra il tutto individuale e la parte individuale che mi offre l'esperienza. Tosto che la mia coscienza percepisce un fatto individuale composto di due parti, di cui l'una è empirica e l'altra è assoluta, cioè un tutto individuale ed una parte individuale, quindi un rapporto tra questo tutto e questa parte; questo rapporto mi apparisce contingente per quanto rimane attaccato agli ele-

menti contingenti della parte empirica del fatto; ma di sua natura non è contingente, e dato che il fatto cade sotto la mia coscienza, subito, indipendentemente dalla mia volontà, la parte empirica del fatto si astrae, rimane nella mia intelligenza il concepimento del rapporto tra il tutto e la parte, il quale mi apparisce necessario, universale, assoluto. Dato che io ho la nozione di questo rapporto, lo concepisco necessariamente esistente tra ogni tutto ed ogni parte: non posso concepire un tutto più piccolo della sua parte: posseggo l'assioma necessario: *il tutto è più grande della sua parte*.

• Ciò che dico di questo assioma lo dirò di tutti gli altri. Tutti gli assiomi mi sembrano essere proposizioni necessarie, che, perchè sono necessarie, non possono esser derivate logicamente dall'esperienza; che intanto senza il soccorso dell'esperienza non potrebbero apparire all'intelligenza; che appariscono tutti all'intelligenza, ciascuno all'occasione del fatto individuale doppio, di un fatto individuale composto di due parti, di cui l'una assoluta si separa dall'altra che è empirica, dato che il fatto apparisca alla coscienza (1). »

Facendo alcune riflessioni sulla dottrina rapportata, io spiegherò chiaramente il mio pensiero sull'oggetto che ci occupa.

La nozione di qualunque rapporto è impossibile senza quella de' termini del rapporto. Se il fatto individuale mi somministra l'occasione di astrarre il rapporto assoluto, esso deve eziandio somministrarmi l'occasione di astrarre le idee, fra le quali io concepisco il rapporto. Per avere l'assioma: *Un tutto è maggiore della sua parte*, mi è necessario assolutamente avere le idee generali di *tutto* e di *parte*; quella legge istintiva, come parla Cousin, che mi porta ad astrarre dall'empirico il rapporto fra il tutto e la parte, mi obbliga eziandio ad astrarre l'idea di tutto e di parte; e senza chiamare ciò una legge istintiva, si può dire, che essendovi nella nostra natura una facoltà di analisi ed un'altra di sintesi, queste si esercitano sin da' primi momenti della nostra esistenza; possiamo dunque porre in fatto, che vi sono idee generali, le quali

(1) Dissertazione sopra la metafisica della Geometria, di Vincenzo Agostino Tribault.

nascono in noi all'occasione dell'osservazione di un solo fatto individuale.

Inoltre, anche vedendo che un tutto particolare è maggiore di una sua parte, vi abbisognano nozioni generali soggettive, le quali non possono derivare dall'esperienza. Nel giudizio: *il tutto A è maggiore della sua parte B*, sebbene le due idee di A, e di B sieno particolari e oggettive, il *predicato maggiore* è generale e soggettivo: l'*aggettivo maggiore* è un aggettivo metafisico, che esprime una veduta dello spirito, una relazione logica delle nostre idee: il giudizio enunciato è dunque, nella mia nomenclatura psicologica, una sintesi *ideale oggettiva*.

Tutte le anzidette considerazioni mi obbligano a concludere: 1.° che la prima operazione dell'intelletto è la semplice *apprensione*, la seconda il giudizio, e la terza il raziocinio, e che questa antica dottrina è esatta; 2.° che i giudizi primitivi sono particolari e concreti, e che non sono *istintivi* ma *comparativi*; 3.° che il giudizio non può avere esistenza senza idee astratte, ma che può eseguirsi senza idee generali; 4.° che vi sono alcune idee generali, senza esser precedute da giudizi; ma che queste idee non possono divenir rappresentative de' particolari che rappresentano, se non per mezzo del giudizio; 5.° che vi sono alcune idee generali complesse, le quali sono un risultamento di giudizi e di raziocini; 6.° che si possono ammettere alcune idee generali, le quali si formano all'occasione di un solo fatto particolare.

L'illustre autore dell'opera profonda del *nuovo saggio sull'origine delle idee*, pretende che non può spiegarsi l'origine delle idee ne' particolari, ne' generali senza supporre qualche idea innata nel nostro spirito. Allorquando nel volume seguente ed ultimo di queste lezioni esaminerò di proposito l'origine delle nostre idee, mi occuperò della dottrina di questo valente Scrittore più particolarmente. Dico solo qui, che quantunque alcune mie opinioni non sieno conformi alle sue, pure nelle stesse opinioni discordi io non posso che ravvisare la sua penetrazione ed il suo alto talento.

Prima di dar termine a questa lezione credo aggiungerò qualche cosa su ciò che chiamasi *Riflessione*. Wolfio per *riflessione* intende la successiva direzione dell'attenzione su diverse parti o diversi aspetti di un oggetto. Così se

io attendo successivamente all'altezza di un uomo, al colore del suo volto, a' suoi capelli, a' suoi occhi, si dice che io *rifletto* su questo uomo: io non faccio che dirigere successivamente la mia attenzione a diverse parti di questo uomo, e considerarlo sotto diversi punti di vista; la riflessione non è dunque che *analisi*. Ma spesso questa analisi è accompagnata dalla sintesi: ciò avviene quando si paragonano due o più oggetti: in tal caso lo spirito ritorna alternativamente da un oggetto all'altro. Così, per esempio, egli giudicherà: *questo corpo è una sfera: quest'altro è un cubo; il primo è bianco; il secondo è nero*; egli giudicherà eziandio: *il primo è più pesante del secondo*. Con ciò si dice che lo spirito *riflette* su ciascheduno di questi due corpi, e che li *paragona*. Io dirò che lo spirito *medita* su questi oggetti: il che secondo me, significa ch'egli esercita atti di analisi ed atti di sintesi.

LEZIONE LXXXVII.

DELL'IMMAGINAZIONE

E DI CIÒ CHE DALLA STESSA DIPENDE.

Allorchè un oggetto si è manifestato a' nostri sensi, e che facendo un'impressione su di essi, vi ha prodotto una percezione, a cui abbiamo atteso, questo oggetto essendo assente, ed incapace di agire attualmente sui nostri organi sensorii, lo spirito ha nondimeno la facoltà di percepirlo di nuovo, cioè di riprodurre la sua percezione. A questa facoltà io do il nome d'*immaginazione*, ed alla percezione riprodotta il nome di *fantasma*. L'immaginazione è dunque la potenza dello spirito di avere, nell'assenza di un oggetto sensibile, che è stato percepito per mezzo dei sensi, la sua idea. Se io veggio la luna; allorchè essa non è più presente a' miei occhi, e non produce alcuna impressione sui miei sensi, io posso riprodurre l'idea; il che vale quanto dire, che posso immaginar la luna. Tutto ciò dunque che è stato sentito, può essere *immaginato*.

Ma noi possiamo sentire gli oggetti esterni per mezzo di diverse sensazioni; ora sembra, che noi abbiamo il potere di riprodurre qualunque specie di percezioni sensibili.

Alcuni filosofi hanno creduto doversi fare una distinzione fra le nostre sensazioni. È certo, essi dicono, che noi possiamo riprodurre le percezioni che abbiamo ricevuto per mezzo della vista e per mezzo dell'udito, specialmente se queste ultime sono suoni articolati; ma non abbiamo la facoltà di riprodurre un sapore, un odore, una sensazione del tatto: per tali percezioni non possiamo altro riprodurre, se non che le percezioni de' loro nomi e delle circostanze che vi si associano. Noi abbiamo avuto in nostro potere un bel fiore; la regolarità della sua forma, la vivacità, la varietà, la gradazione de' suoi colori, hanno chiamato la nostra attenzione, ed il suo odore ci ha prodotto un vivo piacere: allor quando in seguito riprodurremo la sua idea, questa non avrà per oggetto altra cosa fuori della sua forma e de' suoi colori; ma non si riprodurrà, secondo questi filosofi, la percezione dell'odore, la quale è stata tanto grata. Di questo odore non riprodurremo altra percezione, se non quella del nome e delle circostanze che vi si associano: conosceremo, che questo oggetto visibile ha eziandio prodotto una sensazione per mezzo dell'odorato, a cui abbiamo, per cagion di esempio, dato il nome di *odore di garofano*; che questa sensazione ci è stata piacevole, ma questo odore di garofano non sarà riprodotto. Accorgendomi di trovarmi sull'orlo di un precipizio, provo un certo sentimento, a cui do il nome di *spavento*: allorchè in seguito, essendo lontano dal precipizio, me ne ritorna l'idea, non mi ritornerà, secondo questi filosofi, il sentimento dello spavento, ma solamente la percezione del vocabolo *spavento*, cou cui ho denotato il sentimento provato.

La dottrina esposta mi sembra falsa. Se la cosa fosse come questi pretendono, un cieco nato non potrebbe riconoscere al gusto lo zucchero, che aveva prima mangiato, nè al tatto le monete che egli aveva prima toccate. Questo riconoscimento suppone necessariamente, che il cieco di cui si parla percepisca la identità fra le percezioni del gusto e del tatto attuali, e quelle che egli aveva provato; ora, per percepire questa identità, è necessario che le percezioni identiche sieno insieme presenti allo spirito; le percezioni passate dunque de' sapori e del tatto si riproducono. Un tal fatto si fa osservare incessantemente da ciascun di noi. Chi nelle tenebre bevesse latte o vino,

lo riconoscerebbe; ora, un tal riconoscimento suppone necessariamente la riproduzione delle percezioni passate.

Ciò che ha dato luogo all'errore, mi sembra che sia il non essersi osservato, che le percezioni della vista e de' suoni articolati si riproducono con maggior chiarezza delle altre percezioni sensibili, degli odori, de' sapori, del caldo, ec. Non abbiamo bisogno di ricercar la causa di questa diversa chiarezza, per ammetterla come un fatto.

Dugald-Stewart chiama *concezione* la facoltà, che io ho chiamato *immaginazione*; ed egli insegna sulla riproduzione delle percezioni sensibili la stessa dottrina che io ho or ora stabilito; egli scrive: « Il primo fatto che ci colpisce nell'atto della concezione immaginaria, è che noi concepiamo con maggior facilità gli oggetti di certi sensi che di altri. Un oggetto visibile che è assente, un edificio, per esempio, che ci è familiare, è concepito più facilmente di un suono particolare, di un sapore, di un odore, che ha fatto impressione su di noi, e di cui noi non siamo più affetti. Bisogna intanto osservare che, almeno per alcuni de' nostri sensi, questa facoltà di riprodurre le impressioni antiche è probabilmente suscettibile di essere resa più attiva. Vi sono, io credo, poche persone capaci di formarsi così una concezione distinta de' suoni. Intanto è certo, che per l'esercizio e per la pratica si acquista la facoltà di divertirsi leggendo musica scritta senza cantarla. E per i suoni e per la rima della poesia tutto il mondo conviene, che si può godere dell'armonia del verso, senza articolare i vocaboli ad alta voce, nè ancora a voce bassa. In questi due casi non può negarsi, che il piacere che si prova non sia dovuto alla forte concezione de' suoni, che noi sogliamo associare a' caratteri scritti (1). »

Io osservo, che non sembrami vero essere piccolo il numero delle persone che sieno suscettibili di acquistare una concezione distinta de' suoni: a me sembra al contrario, che una tal capacità si ritrovi generalmente in tutti gli uomini: ognuno, allorchè pensa, parla interiormente, ed unisce a' suoi pensieri l'espressione de' medesimi, cioè la immaginazione, o, secondo il linguaggio di Dugald-Stewart

(1) *Filos. dello spir. um.* — Della concezione.

wart, la concezione delle parole corrispondenti a' pensieri medesimi.

Io chiamo *oggetto sensibile*, ogni oggetto che si manifesta allo spirito, sia per mezzo de' sensi esterni, sia per mezzo del senso interno. Ora, l'immaginazione può esercitarsi tanto sugli oggetti sensibili esterni, che sugli oggetti sensibili interni; e sarebbe grande errore il limitarla a' soli oggetti sensibili esterni. Noi immaginiamo il nostro *me*: immaginiamo tutte le sue modificazioni e le sue operazioni: noi immaginiamo, per esempio i nostri giudizi i nostri raziocini, i nostri desiderii, i nostri voleri. Qualora si volesse restringere il vocabolo *immaginazione* a denotare la riproduzione delle percezioni sensibili esterne, si potrebbe impiegare quello di *concezione* per denotare la riproduzione delle percezioni sensibili interne.

Questa osservazione è della più alta importanza, poichè essa fa evitar l'errore di restringere l'esperienza a' soli oggetti de' sensi esterni. Ascoltiamo Degerando: La sensazione è la prima sorgente delle nostre maniere di essere e delle nostre conoscenze; l'immaginazione è la seconda. L'organo che era stato scosso dall'azione di un oggetto esterno, si scuote di nuovo nella sua assenza. Lo scuotimento, invece di abbracciare tutta l'estensione del sistema nervoso che compone l'organo, resta forse racchiuso nell'interno del cervello. Ne risulta per l'individuo una nuova maniera di essere, la quale non è più la sensazione.

» Una rosa aveva colpito i suoi sguardi: la notte è venuta, egli non vede più, ed intanto pensa forse ancora alla rosa che ha fatto un'impressione su di lui. Non prova alcuna sensazione, intanto egli è modificato.

« Questa modificazione rassomiglia estremamente alla sensazione, sebbene essa non sia la sensazione stessa.

« Il carattere delle maniere di essere è lo stesso; esse non differiscono che pel loro grado di forza, di presenza, di verità, se io posso dir così.

« Ciò avviene, perchè è sempre lo stesso organo quello che è mosso, sebbene lo sia in una minore estensione e con minor forza.

« Per tal ragione io do il nome d'*immagine* a questa nuova modificazione. Perchè essa è alla prima ciò che un ritratto è al suo originale.

« Io chiamerò *immaginazione* la facoltà che riproduce in noi queste nuove modificazioni.

« L'immaginazione riproducendo, come io ho detto, la sensazione passata, la riproduce con tutte le circostanze; voglio dire, che si immagina ancora il *me*, che s'immaginano e le operazioni dello spirito, e gli atti della volontà che, una sensazione può determinare, che s'immagina eziandio l'avvertimento che si riceve dell'esistenza dei corpi, allorchè si è in contatto con essi; che s'immagina in un vocabolo tutto ciò che fa l'oggetto della percezione e della coscienza. È facile convincersene per mezzo degli esempi: s'immagina un *me* ciascuna volta che si pensa agli altri uomini; io ho immaginato diverse operazioni dello spirito allorchè ne ho presentato il quadro.

« Da questa similitudine che sussiste tra l'immaginazione e la sensazione, risulta che tutto ciò che noi abbiamo detto delle operazioni che il nostro spirito esercita su di questa, deve ripetersi a riguardo di quella. Noi osserviamo, (*aperceçons*) queste immagini, noi osserviamo ciò che esse sono, noi osserviamo, che esse ci appartengono. Lo spirito le compara insieme.... Egli le compara alle sensazioni, egli osserva ciò che esse hanno di comune, ciò che hanno di differente, riconosce nelle sue immagini la rappresentazione delle sensazioni che aveva ricevute.

« Io comprenderò sotto il nome generale d'*idea* e queste immagini, e gli elementi o rapporti che lo spirito osserva in esse, e le circostanze che le accompagnano; in un vocabolo io vi comprendo tutto ciò che s'immagina. Così si dirà l'*idea* della rosa, l'*idea* del *me*, l'*idea* delle operazioni dello spirito, l'*idea* de' rapporti che esistono fra gli oggetti.

« Dando questa interpretazione al vocabolo *idea*, io credo uniformarmi insieme ed all'etimologia rigorosa del vocabolo, ed all'uso il più generale. Il vocabolo greco *Eidēa* dal quale è venuto *idea* per i latini, ed *idea* tra di noi, è generalmente tradotto per *immagine*, *simulacro*. Tutte le volte che si dice: *io ho l'idea di un'azione*, di *una cosa*, si annuncia che l'immagine di questa azione, di questa cosa, è presente allo spirito; non si suppone mai che questa azione o questa cosa si offra nel medesimo momento ai nostri sguardi.

« Così l'idea sarà alla percezione ciò che l'immagine è alla sensazione, ed esse saranno due classi corrispondenti (1). »

Degerando ha osservato molto bene, che l'immaginazione si estende ancora al *me* ed alle modificazioni ed operazioni quali che sieno del *me*.

Egli restringe da una parte il significato del vocabolo *idea*, applicandolo solamente a' prodotti dell'immaginazione, che io ho chiamati *fantasmi*; e lo estende da un'altra, applicandolo eziandio alle operazioni dell'intelletto su i fantasmi. Non essendo universalmente stabilito fra i filosofi il linguaggio psicologico, deve esser permesso ad ognuno di far uso di quel linguaggio, che crede a proposito, purchè ne avverta il lettore, come ha praticato il filosofo citato. Ma non bisogna confondere insieme le operazioni che sono distinte. Degerando ci avverte, ch'egli comprende sotto il nome generale d'*idea* tanto le immagini delle cose assenti, quanto i rapporti che lo spirito osserva in queste immagini. Ma mi sia permesso di osservare che non si debbono confondere le diverse operazioni dello spirito. Per cagion di esempio, dicendo: *Io ho l'idea della luna*, eseguisco un giudizio: più, questo giudizio è una sintesi reale, poichè l'idea che ho della luna è una modificazione reale esistente nel *me*. Ora come chiameremo noi, secondo il linguaggio del dotto francese, questa operazione? la chiameremo *idea*? Ma questa operazione non ha per oggetto cose assenti, bensì cose presenti.

Degerando aveva detto, nel capitolo primo pag. 40, « che per mezzo dell'*attenzione* la sensazione si trasforma in *percezione*. »

Io ho provato che l'immaginazione non ha esistenza senza l'attenzione. In rigore dunque l'immaginazione non riproduce che le percezioni, non già le sensazioni; poichè le sensazioni, disgiunte da qualunque attenzione, non si riproducono. Io ho chiamato *idea* qualunque veduta di un oggetto qual siasi, senza che di esso si affermi o si neghi qualche cosa. Ma se si vuol dare il nome di *percezione* a questa veduta dello spirito, allorchè l'oggetto è reale, e quello d'*idea* allorchè l'oggetto non è reale,

(1) *De' segni e dell' arte di pensare tom. 1, cap. 2.*

in qualunque modo che ciò avvenga, io non ne disconvingo. Allora avremo tre modificazioni dello spirito, che non sono giudizi, cioè *sensazioni, percezioni, idea*.

Riguardo all'etimologia del vocabolo *idea*, convengo che questo vocabolo, greco di origine, abbia significato l'*immagine* di qualche cosa; ma ciò è stato in conformità dell'antica opinione de' filosofi, riguardo alla percezione degli oggetti esterni, opinione che Degerando stesso rigetta: insegnavano quasi comunemente i filosofi, che lo spirito non può avere la percezione degli oggetti esterni, se non col mezzo di certi simulacri o immagini che gli oggetti inviavano; e diedero il nome d'*idea* a ciascuna di queste immagini e riguardarono le idee come il mezzo necessario di comunicazione fra lo spirito e gli oggetti. Ma Degerando è ben lontano dall'ammettere l'esistenza di queste idee, che sieno le immagini, i quadri, le pitture, le rappresentazioni, o comunque chiamar si voglia, degli oggetti.

Ma ritorniamo al punto donde siamo partiti. *Lo spirito ha la facoltà di riprodurre le percezioni degli oggetti sensibili, nell'assenza di questi oggetti. Questa facoltà può chiamarsi immaginazione; e le percezioni riprodotte possono chiamarsi fantasmi, o se si vuole, immagini o idee.*

Ma quali cause pongono in esercizio l'*immaginazione*?

Le cause delle nostre sensazioni sono sempre fisiche; poichè è necessaria l'impressione esterna, acciò la sensazione abbia esistenza; ma le cause dei nostri fantasmi spesso sono nello spirito stesso, ed alcune volte sono eziandio nel corpo. Così, per esempio, nel tempo del sonno, alcune cause che si trovano nel nostro corpo, come sarebbero il sangue agitato in seguito della disposizione momentanea in cui si trova il nostro corpo, o i vapori, che si esalano dallo stomaco, o finalmente qualunque altro fluido, potranno fare alcune impressioni nel cervello donde nascono alcuni fantasmi. Nello stesso stato di veglia l'operazione della digestione, i disordini sopravvenuti nell'equilibrio de' nostri umori, e molte circostanze ignote della situazione interiore del nostro corpo possono produrre l'apparizione di certi fantasmi; così, per esempio, si vede in certe affezioni nervose, che tutte le rimembranze dolorose si presentano in folla allo spirito,

e producono, per la loro presenza abituale, quella disposizione, che si chiama *malinconia*.

Mai noi qui non dobbiamo esaminare che quelle cause de' nostri fantasmi, le quali sono nel nostro spirito; dobbiamo esaminare quali modificazioni del nostro spirito eccitano i fantasmi. Queste cause, che sono nel nostro spirito stesso, son quelle appunto, alle quali noi dobbiamo abitualmente i nostri fantasmi; esse producono effetti costanti ed ordinati fra di essi, e modificate dai procedimenti della filosofia, possono servire al nostro perfezionamento morale.

L'esperienza c'insegna, che avendo percepito con attenzione due o più uomini in un tempio o in un luogo qualsiasi, rivedendo dopo qualche tempo il luogo medesimo, i fantasmi o le idee degli uomini ivi altre volte veduti, e che ora non vi sono presenti, nascono nel nostro spirito. Similmente, se ivi abbiamo avuto con queste persone un discorso, il fantasma complesso di questo discorso si risveglia. Se avviene, che dopo qualche tempo rivediamo in altro luogo una di queste persone, la sua percezione sensibile fa nascere nel nostro spirito i fantasmi delle altre persone, che con questa avevamo vedute, il fantasma del luogo, ove le avevamo vedute, e del discorso, che con esse abbiamo avuto in quel luogo. Che la vista di un oggetto richiami sovente al nostro spirito le modificazioni che egli ha provato colla percezione sensibile di questo oggetto, è un fatto incontrastabile. Se noi seguiamo un cammino, ove siamo altre volte passati con un amico, gli oggetti che ci colpiscono, ci rendono presenti le circostanze del trattenimento, che abbiamo avuto con lui. Un punto di vista ci richiama allo spirito il soggetto delle nostre discussioni. Le case, le campagne, i fiumi, i fonti risvegliano i pensieri che ci occupavano vedendoli.

Questi fatti ci mostrano, che *quando lo spirito ha avuto insieme più percezioni sensibili, ritornando una di queste percezioni per mezzo dei sensi, questa fa nascere i fantasmi delle altre*. Ma non solamente riprodotta una delle percezioni socie per mezzo de' sensi, si riproducono i fantasmi delle altre socie, ma eziandio questi fantasmi si riproducono colla presenza del fantasma di una delle percezioni socie. Se avendo io veduto un personaggio il-

lustre in un tempio, ed udendo nominare questo tempio, nasce nel mio spirito il fantasma del tempio, tosto vi nasce ancora il fantasma dell'illustre personaggio, che nel tempio ho veduto: al fantasma del tempio si associa dunque un altro fantasma; perciò possiamo generalmente stabilire che, *quando lo spirito ha avuto insieme più percezioni sensibili, ritornando una di queste percezioni, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, questa fa nascere i fantasmi delle altre socie.* Ma non solamente una percezione sensibile, che ha avuto un'esistenza simultanea nel nostro spirito con altre, ritornando sì per mezzo de' sensi, che per mezzo dell'immaginazione, fa nascere i fantasmi delle percezioni socie; ma eziandio l'immediata o quasi immediata contiguità de' tempi basta ad associare le nostre percezioni, ed a far nascere fantasmi. Se in una casa è stata preparata una lauta mensa, ove io ho mangiato, ed ho passato alcune ore in buona compagnia di saggi amici, e da dove poi sono passato a godere di un'amenia illuminazione, rivedendo questa casa nascono nel mio spirito i fantasmi della mensa, delle vivande che in seguito ho gustato, degli ameni discorsi avuti, e dell'illuminazione di cui ho goduto. La contiguità de' tempi, ne' quali hanno avuto luogo tutte queste percezioni sensibili, è sufficiente ad associarle, e a far sì che riprodotta una, sia co' sensi, sia coll'immaginazione, si producano i fantasmi delle altre socie.

Questa legge, che lega insieme più percezioni sensibili in modo che riprodotta una di esse, sia per mezzo dei sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, nascano i fantasmi delle altre, si suol chiamare *Associazione delle idee.* Il legame, che si stabilisce fra i vocaboli e le idee, quello che unisce i vocaboli e le frasi di un discorso, che recitiamo a memoria, quello delle differenti note di un pezzo di musica nello spirito di colui che l'esegue a memoria, ci offrono esempi familiari, ove si verifica questa legge dell'immaginazione, che fa una parte essenziale della nostra natura.

Questa legge influisce notabilmente al nostro perfezionamento, sebbene, in alcuni casi, come vedremo, è occasione di errori. Allorchè leggiamo un libro, che cosa avviene nel nostro spirito? Noi percepiamo colla vista delle lettere: con queste percezioni visuali sono legate

le percezioni o sia i fantasmi de' suoni, e nascono perciò in noi le percezioni o i fantasmi de' vocaboli; coi fantasmi de' vocaboli sono legati i fantasmi degli oggetti. Senza questo doppio legame fra la scrittura alfabetica ed i vocaboli fra i vocaboli e le idee, il genere umano avrebbe forse potuto arrivare a quello stato di conoscenza, in cui oggi lo vediamo?

Non solamente la simultaneità o la successione fanno nascere fantasmi nello spirito; ma eziandio la similitudine e l'analogia. Se in una conversazione alcuno racconta un avvenimento, ciascuno ha subito la bocca aperta, per raccontarne uno simile.

Una costante esperienza c'insegna dunque, che *quelle percezioni le quali sono legate insieme dall'attenzione in modo che possono essere riprodotte nell'assenza de' loro oggetti, sono anche legate insieme dall'immaginazione in modo che se una ritorna ad essere presente allo spirito, sia per mezzo de' sensi, sia per mezzo dell'immaginazione, vi torna anche l'altra.*

Possiamo esprimere la stessa legge dell'immaginazione in questo altro modo: *La percezione passata complessa a cui si è prestata un'attenzione sufficiente da poter essere riprodotta nell'assenza degli oggetti corrispondenti, ritorna tutta allorchè ne ritorna una parte.* O, avendo in mira la brevità dell'espressione, diremo: *La percezione passata ritorna tutta allorchè ne ritorna una parte.*

I tre principii di associazione di cui abbiamo parlato, la simultaneità, la successione o contiguità, e la similitudine o l'analogia, sono tutti compresi nell'espressione generale riportata. Non vi è dubbio riguardo alla simultaneità; per riguardo alla successione o contiguità basta osservare, che le percezioni le quali si seguono immediatamente, si possono riguardare come parti di un tutto successivo, come le diverse sezioni di un fiume corrente. Nelle percezioni degli oggetti simili, si trova sempre una parte della percezione di uno nella percezione dell'altro; perciò la percezione di uno individuo può svegliare i fantasmi degli individui simili; l'idea di una specie può svegliare le idee delle altre specie, che si comprendono sotto l'istesso genere; ed anche l'idea di un genere può condurre a quella della specie, e quella della specie a quella del genere. Vado in un tempio, ed odo

cantare il salmo *miserere* in un modo che molto mi diletta: dopo molti giorni vado in un altro, ove tutti i cantori sono diversi, ed odo cantare l'istesso salmo: nell'istante si riproducono le percezioni tutte che componevano la percezione complessa del primo tempio; ora il secondo canto del salmo può riguardarsi come un individuo diverso del canto primo, poichè i cantori essendo diversi hanno un suono di voce diverso; ma essendo tanto le parole che la musica de' due canti le stesse, questi due canti si possono riguardare come della stessa specie.

Ma perchè fra i tanti oggetti, che hanno l'identità specifica o generica con quello che attualmente percepiamo, si riproduce piuttosto la percezione di uno che di un altro? Io veggio un giardino dopo averne veduto tanti altri: per qual ragione, fra i tanti che io aveva percepiti, si riproduce piuttosto la percezione di uno che di un altro? Abbiamo osservato, che un principio di attenzione è una condizione necessaria all'immaginazione; ora le diverse serie de' pensieri che si riproducono, dipendono dalla diversità degli atti dell'attenzione. Se avete più volte o per più lungo tempo prestato attenzione all'oggetto *A*, che a tanti altri dello stesso genere o della stessa specie di quello che attualmente percepite, l'immaginazione riprodurrà la percezione di *A* piuttosto che degli altri. Così fra i tanti giardini che ho veduto si risveglierà l'idea di quello che più volte e per più lungo tempo ho osservato.

Similmente, se percepiamo un oggetto, e prestiamo un'attenzione parziale ad una delle sue parti, si riprodurrà la percezione di quello, il quale ha una parte identica con quella che è l'oggetto dell'attuale attenzione. Se mi si presenta un uomo di una grande altezza, ed insieme di un volto elegante; se io presterò attenzione alla sua altezza, mi si risveglieranno le idee degli uomini di alta statura; se poi presterò attenzione all'eleganza del suo volto, mi si risveglieranno le idee di coloro, che nell'eleganza del volto il rassomigliano.

La diversa attenzione, sia nel grado, sia nella ripetizione, prestata alle percezioni associate, e la diversa attenzione prestata all'oggetto della percezione, la quale risveglia i fantasmi, faranno sì che fra i diversi principi di associazione prevalga l'uno piuttosto che l'altro, e che

fra i diversi fantasmi, che possono associarsi con una percezione qualsiasi, se ne associ uno piuttosto che l'altro.

I fantasmi sono perciò legati gli uni agli altri, e costituiscono una serie continuata: « È chiaro, dice Hume; che vi sono principii, i quali legano i nostri pensieri; poichè gli uni vengono dagli altri nel nostro spirito introdotti, e si presentano alla memoria od alla immaginazione con un certo grado di metodo e di regolarità. Ciò facilmente si osserva nelle riflessioni sostenute e ne' discorsi seri. Un estraneo pensiero viene esso a turbare la mossa o la catena delle nostre idee? noi ce ne accorgiamo subito, e lo poniamo da banda. Che dico io? Nei nostri più vaghi e stravaganti vaneggiamenti, nei nostri sogni stessi, l'immaginazione non corre totalmente alla ventura: riflettendovi si scopre sempre qualche connessione fra le idee che si succedono. Se si esponesse la conversazione la più mal ordinata e libera in apparenza, avverrebbe l'una delle due cose: o verrebbero all'occhio i legami che hanno introdotto questi passaggi; o in caso che ciò non fosse, la persona che avrebbe rotto il filo del discorso potrebbe almeno dirci, che si fece nella sua mente una segreta rivoluzione, che a poco a poco lo distolse dal soggetto della conversazione (1). »

La serie de' fantasmi deve incominciare dalle sensazioni. La diversità di queste serie, considerata nel loro principio, dipende, come abbiamo osservato, dalla diversa attenzione che prestiamo agli oggetti percepiti per mezzo de' sensi, e da' diversi legami che l'attenzione antecedente e l'abitudine ha formato fra i nostri pensieri. Principiata la serie de' fantasmi, possono farsi due supposizioni. Si può supporre sospesa l'influenza della nostra volontà sul corso dei nostri pensieri. In secondo luogo si può supporre la serie de' fantasmi come modificata dall'attività dello spirito, il che vale quanto dire, che il corso de' fantasmi si può considerare come sotto l'influenza della nostra volontà.

Due casi fa d'uopo eziandio distinguere nella continuazione de' fantasmi: alle volte la serie si versa in fantasmi di specie diverse, ed il pensiero va vagando da un soggetto in un altro differente: alle volte poi la serie dei

(1) Saggio 3.^o dell'intendimento umano.

fantasmi cammina uniformemente passando da un fantasma in un altro della medesima specie.

L'attenzione, come abbiamo spiegato, è un atto volontario: ma l'attenzione ad un oggetto sveglia le idee simili; perciò l'attenzione, e per conseguenza la volontà, esercita l'impero sulla serie de' fantasmi; e quindi può far camminare la serie o uniformemente, o facendola vagare da un'idea in un'altra. Veggo un tempio ove aveva inteso perorare un celebre oratore; tosto l'idea dell'oratore si sveglia nel mio spirito: suppongo che io abbia veduto pure questo oratore in un giardino, ove ho avuto con lui un discorso sull'immortalità dell'anima umana: in tal caso l'idea dell'oratore può svegliarmi e l'idea del discorso, che ho inteso da lui nel tempio, e l'idea del giardino e del ragionamento sull'immortalità dell'anima umana: se presto attenzione alla prima idea, avrò una serie di fantasmi, se poi la presto alla seconda, avrò un'altra serie di fantasmi; la mia volontà esercita dunque un impero sui fantasmi determinandone le diverse serie, in modo che potendo aver luogo nel mio spirito più serie di fantasmi, ne segua una piuttosto che l'altra.

La mia volontà può ancora far camminar la serie uniformemente, e può farla vagare in fantasmi di specie diverse: rivolgendo la mia attenzione al ragionamento sull'immortalità dell'anima umana, che ho avuto coll'oratore nominato nel giardino, posso immaginare altri discorsi, che ho letto su lo stesso argomento, sia in favore, sia contro il dogma dell'immortalità, e posso passare ugualmente da un argomento in un altro; posso, per cagion di esempio, dirigere la mia attenzione al Fedone di Platone, e dal Fedone passare alle obbiezioni di Lucrezio Caro; così la serie camminerà uniformemente: ma non posso io forse, all'occasione del Fedone, pensare alle diverse sette della filosofia, che si formarono dopo Socrate, e seguir così il filo della storia filosofica? All'occasione di Lucrezio non posso io rivolgere il pensiero alla natura della poesia? Non posso pensare ugualmente alle georgiche di Virgilio, all'Antilucrezio di Polignac, alla traduzione di Lucrezio del Marchetti, al sistema della natura di Mirabaud? All'occasione di Virgilio non posso pensare al poema del Tasso e dell'Ariosto? Ed ecco che dall'idea di un tempio sono passato con incredibile rapidità al Tasso

o all'Ariosto. Dipende dunque, in questo caso, dalla mia volontà il far camminare le serie uniformemente o variamente.

In virtù dell'associazione delle idee durante la veglia, una serie di fantasmi scorre pel nostro spirito. Alcune volte la serie è interrotta, ed i pensieri seguono un nuovo canale, per effetto delle idee che ci sono suggerite dagli altri uomini, o dagli oggetti sensibili che ci circondano e ci modificano. Questi oggetti sono vevoli anche in certi casi a suscitare fantasmi, sebbene ad essi non si presti attenzione. La ragione poi, per la quale fra i tanti fantasmi, che possono associarsi ad una data percezione sensibile, se ne associ uno piuttosto che un altro, dipende dallo stato dell'anima.

I fantasmi, come abbiamo detto, possono essere svegliati o da altri fantasmi o da percezioni di oggetti presenti. I fantasmi prodotti nel secondo modo sono più vivi e più commoventi di quelli prodotti nel primo modo. Osserviamo ciò che ci accade alla vista del ritratto di un amico assente. È certo, che l'idea di lui si ravviva per la rassomiglianza, e che le passioni cagionate da questa idea, come la gioia o la tristezza, si fortificano e prendono novello vigore. Due cose concorrono a produrre questo effetto: una impressione presente ed una relazione di similitudine. Se la pittura non rassomiglia al nostro amico, o se non è destinata a rappresentarlo, non ci farà altresì pensare a lui. Se il ritratto è assente come la persona, l'anima può passare ancora dall'idea dell'uno a quella dell'altra, ma questa idea, invece di animarsi, s'indebolirà nel passaggio. Se per la prima volta entro nella camera di studio di un mio amico morto, tosto insieme col fantasma di lui, si destano in me una moltitudine di sentimenti: mi sembra quasi vederlo assiso sulla seggiola, in cui per l'ultima volta l'ho veduto: le mie viscere sono tutte commosse, e questa vivacità e consistenza dell'immagine di lui non vi è stata altre volte, in cui l'immagine è stata svegliata da un fantasma antecedente. È certo che non avvi idea, a cui la distanza non faccia perdere la forza, mentre la sola prossimità dell'oggetto, quantunque i sensi non lo scoprano ancora, ne rende molto viva e commovente l'idea che si sveglia. Nel primo caso il fantasma dell'oggetto è svegliato da altri

fantasmi; nel secondo è svegliato dalla percezione di un altro oggetto presente ai sensi. Le percezioni dunque degli oggetti presenti rendono i fantasmi, che vi si associano, più vivi e commoventi di quelli che sono svegliati da altri fantasmi. I fantasmi poi svegliati dalle percezioni degli oggetti presenti sono tanto più vivi, quanto il legame delle idee associate è più costante. Il nome di *Cesare* pronunziato eccita una sensazione: questa si riferisce ad un oggetto, cioè a colui che pronuncia *Cesare*, ma la persona di colui che pronuncia questo vocabolo, non è un oggetto che faceva un tutto colla persona di Cesare, come lo faceva la toga di questo generale. Antonio, in conseguenza, per eccitare ne' soldati il furore contro gli uccisori di Cesare, mostra loro la toga insanguinata di questo gran capitano.

La differenza che si osserva nelle vivacità e negli effetti de' fantasmi secondo che sono eccitate dalle percezioni sensibili o da altri fantasmi, è molto bene indicata nel passo di Cicerone, che qui trascrivo: « Constituimus inter nos ut ambulationem post meridianam conficere-
 » mus in Academia, maxime quod hic locus ab omni turba
 » id temporis vacuus esset. Itaque ad tempus ad Pisonem
 » omnes. Inde vario sermone sex illa a Dipylo stadia con-
 » fecimus. Cum autem venissemus in Academiae non sine
 » causa nobilitata spatia, soliduto erat ea quam volueramus — Tum Piso, Naturae nobis hoc, inquit, datum
 » dicam, aut errore quodam: ut, cum ea loca videamus,
 » in quibus memoria dignos viros acceperimus multum
 » esse versatos, magis moveamur, quam si quando eorum
 » ipsorum aut facta audiamus, aut scriptum aliquod legamus? Velut ego nunc moveor. Venit enim mihi Platonis in mentem; quem accepimus primum hic disputare solitum: cujus etiam illi hortuli propinqui non memoriam solum mihi afferunt, sed ipsum videntur in conspectu meo hic ponere. Hic Speuxippus, hic Xenocrates, hic ejus auditor Polemo: cujus ipsa illa sessio fuit quam videmus. Equidem etiam curiam nostram (Hostilium dico, non hanc novam quae mihi minor esse videtur, posteaquam est major) solebam intuens, Scipionem, Catonem, Laelium, nostrum vero in primis avum cogitare. Tanta vis admonitionis inest in locis,

» ut non sine causa ex his memoriæ ducta sit disciplina (1). »

Da ciò avviene dunque che prendiamo molto piacere a visitare le terre classiche, i luoghi ove sono stati soliti ad abitare gli autori di cui ammiriamo le opere, i campi che hanno servito di teatro alle azioni eroiche. La vista di questi luoghi celebri accende il genio dell'oratore e del poeta. Ma più cause concorrono in queste commozioni. Un sentimento di privazione si desta all'aspetto di tali monumenti, l'idea o il sentimento del sublime ancora, e quegli affetti si ridestano verso gli originali, de' quali risvegliano le idee. Allorchè per la prima volta io entro nella casa o nella camera ove abitava un mio caro amico o parente, in me si desta il desiderio di vederlo, e di manifestargli il mio amore; questo desiderio, non potendo essere soddisfatto, produce il sentimento doloroso della privazione, ed insieme quello di manifestare al luogo, quasi fosse animato, i sentimenti da cui sono affetto verso l'oggetto del mio dolore. Io crederei violare il mio più sacro dovere, mancare al rispetto dovuto alla memoria di colui che piango, se alla vista di questo luogo io lasciassi il mio spirito occuparsi di cose indifferenti e leggieri. Sebbene non proviamo rigorosamente lo stesso gruppo di sentimenti alla vista de' luoghi a' quali siamo soliti di associare gran nomi e grandi avvenimenti, pure sperimentiamo qualche cosa di simile. Si desta alla vista di essi il sentimento del sublime, elegantemente espresso nella seguente stanza di Tasso:

Giace l'alta Cartago, e appena i segni

Dell'alte sue ruine il lido serba:

Muoiono le città, muoiono i regni

Cuopre il fasto e la pompa arena ed erba.

All'idea risvegliata dalla vista di questi luoghi si associa un certo sentimento di ammirazione e di rispetto per i personaggi, a cui queste idee si riferiscono, e questi sentimenti si dirigono a' monumenti per i loro originali. Ad Alfonso di Aragona mentre faceva l'assedio di Gaeta, vennero a mancare le grosse pietre di cui aveva bisogno per caricare i mortai, ed essendosegli detto che avrebbero potuto ritrarsi da un antico castello, stato una

(1) *De finibus*. L. 5. initio.

volta casino di delizie di Cicerone, dispreggò un tale avviso, e rispose: che amava meglio lasciar riposare il suo cannone e tutta la sua artiglieria, che andar a profondere l'antica abitazione di quel filosofo e di quel celebre oratore, che al suo tempo assicurava la vita, non meno che le sostanze a tanti popoli e ad infinito numero di cittadini.

Gli ultimi esempi sembra che non si possano adattare a' prodotti dell'immaginazione, poichè gli oggetti dei fantasmi debbono essere stati almeno una volta percepiti per mezzo de' sensi; ma Platone, Cicerone, Virgilio, ec., non sono stati percepiti co' sensi da noi, nè da coloro che non hanno vissuto ne' tempi in cui fiorirono questi celebri personaggi, nè da moltissimi altri individui che non vissero mai ne' luoghi, che furono il teatro, ove essi comparvero. Ciò è vero; ma nondimeno ciò non esclude l'operazione dell'immaginazione in tali fatti dello spirito. Allorchè un monumento mi risveglia l'idea di Platone, per esempio, io debbo avere il sentimento di averla avuta; il che vale quanto dire, che debbo *riconoscerla*, che debbo averne il riconoscimento. Ora, senza l'immaginazione il riconoscimento è impossibile. In fatti il riconoscere un'idea importa l'immaginare il *me* in uno stato anteriore al presente, con questa idea in esso. Senza il sentimento dell'identità del *me* attuale e del *me* passato affetto da questa idea, come potrei io sapere, che questa idea esistente attualmente nel mio spirito, sia stata altre volte in me? Un'idea che io ho avuta può ritornare in me, senza che sappia di averla avuta, e perciò senza che l'immaginazione vi abbia parte; ma non può giammai essere riconosciuta senza l'immaginazione. Se io ho avuto la percezione sensibile di un uomo, ritornandomi questo uomo innanzi gli occhi senza che io lo avessi avuto presente all'immaginazione, mi è necessario che l'immagini, per poterlo riconoscere: mi è necessario che l'idea di questo uomo sia nel mio spirito raddoppiata; cioè che io abbia di lui non solamente la percezione sensibile, ma eziandio il fantasma; senza questa doppia idea non potrò riconoscerlo. Ciascuna di queste due idee si trova in una serie diversa di idee. La percezione sensibile si trova nella serie delle idee del *me* e delle sue modificazioni attuali: il fantasma di questo stesso uomo si trova

nella serie delle idee del *me* e delle sue modificazioni in un certo stato passato.

Il riconoscimento non solamente si effettua sulle percezioni sensibili, ma eziandio sui fantasmi. Se io immagino un uomo, che ieri ho veduto, affinchè riconosca di aver avuto l'idea di questo uomo mi è necessario avere due fantasmi dello stesso, uno esistente nella serie attuale delle mie percezioni, e l'altro nella serie passata delle mie percezioni di ieri.

Riguardo agli oggetti che non sono stati percepiti coi sensi, fa d'uopo distinguere le idee da' loro oggetti: gli oggetti di queste idee non essendo stati percepiti nè coi sensi esterni, nè col senso interno, non possono essere immaginati; ma le loro idee possono esserlo, poichè le idee quali che sieno esistendo in noi, sono l'oggetto immediato del senso interno. Così Dio non può essere immaginato; ma l'idea di Dio può esserlo, poichè questa idea fu l'oggetto immediato della coscienza. Sebbene dunque Platone, Socrate, e Cicerone, ec., non sieno stati da me veduti, pure le loro idee ritornandomi alla mente, io le riconosco; perchè col sentimento del *me* attuale affetto da queste idee, si riproduce il sentimento del *me* in uno stato antecedente, in cui egli fu affetto da queste stesse idee.

LEZIONE LXXXVIII.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: DELLA MEMORIA,
DELLA REMINISCENZA, DELLA DIMENTICANZA.

Molti oggetti, che sono stati da noi percepiti per mezzo de' sensi, a' quali non abbiamo prestato la nostra attenzione, ritornandoci di nuovo sotto i sensi, noi non li riconosciamo, cioè non abbiamo il sentimento, di averli, altre volte percepiti: ciò vale quanto dire, che al sentimento del *me* attuale, affetto dalle percezioni di questi oggetti, non si associa il sentimento del *me* in uno stato antecedente, affetto dalle stesse percezioni. Vi può dunque essere una riproduzione di sensazioni senza immaginazione, e perciò senza riconoscimento. La ragione di ciò è perchè l'immaginazione non può aver esistenza,

senza un grado quale siasi di attenzione, e che senza l'immaginazione non può aver esistenza il riconoscimento.

Ma può avvenire che l'immaginazione riproduca una idea, che io ho avuta, senza il sentimento di averla avuta? Ciò può avvenire, ed avviene molte volte. Così può risvegliarsi nel mio spirito un pensiero, che io mi trovo aver letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Quale è mai la ragione di questo fatto? Abbiamo detto, che la legge dell'immaginazione è: *la percezione passata ritorna tutta allorchè ne torna una parte*; ora questa legge per essere esattamente osservata, richiede che la percezione, la quale ritorna, svegli un'altra percezione complessa, di cui essa fa parte; in conseguenza richiede che essa si trovi in due serie di percezioni; essa deve essere compresa nel sentimento del *me* attuale affetto da questa idea, e nel sentimento associato del *me* anche affetto della stessa idea in un altro stato antecedente. Ora, può avvenire che questa idea ritorni senza che ritornando svegli un'altra percezione complessa, di cui ella faceva parte; in tal caso non sarà riconosciuta. Se io ho avuto la percezione A, unitamente alla percezione B, ritornandomi A con C, mi ritornerà B; ma per lo riconoscimento di A è necessario che abbiano luogo nel mio spirito queste due serie di percezioni, cioè A C, A B; ora, può darsi che in vece delle quattro percezioni A C, A B, abbiano luogo solamente queste tre percezioni A C B; allora la percezione A essendo unica, non porta con sè il riconoscimento, siccome nol porta la percezione C, sebbene questa serve a far nascere la percezione B. Se avendo concepito il pensiero di risolvere una quistione, ho letto in un libro la soluzione della stessa, può avvenire, che ritornandomi in mente la quistione, questo pensiero riproduca quello della soluzione, senza riprodurre quello del libro in cui l'ho letta. In tal caso il pensiero della soluzione non si trova in due serie di percezioni, e non è unito col sentimento tanto del *me* presente, che del *me* passato, cioè del *me* in uno stato passato.

Da ciò segue, che quando l'immaginazione riproduce le idee, senza osservare esattamente la legge dell'associazione di cui ho parlato, non ha luogo il riconoscimento;

l'immaginazione perciò può essere accompagnata dal riconoscimento, e può esserlo senza lo stesso.

Chiamo *memoria* la facoltà di riprodurre le percezioni degli oggetti, che sono stati altre volte sentiti, e che nel momento attuale sono assenti, e di riconoscerle. La memoria non è dunque una facoltà diversa dall'immaginazione, ma è la stessa immaginazione, la quale nel suo esercizio eseguisce esattamente la legge dell'associazione delle idee.

L'oggetto immediato della memoria è l'*io* ne' suoi stati passati. Ad essa dobbiamo il sentimento della nostra identità personale, il quale, decomposto e ricomposto dell'attività analitica e sintetica dell'intelligenza, si cambia in giudizio, come appresso spiegherò.

Supponiamo, che avendo avuta la percezione A unitamente alla percezione B, riprodotta la percezione A per mezzo de' sensi, si riproduca la percezione B, per mezzo dell'immaginazione, senza che la percezione A si raddoppi: in tal caso, come abbiamo detto, non avremo il riconoscimento della percezione A. Supponiamo inoltre che la percezione B, riprodotta per mezzo dell'immaginazione, risvegli le percezioni socie C, D e si raddoppi, esistendo il fantasma B colle attuali percezioni sensibili, e co' fantasmi degli oggetti percepiti per mezzo de' sensi insieme colla percezione sensibile B, cioè colle percezioni C, D: avremo allora queste percezioni A B. B C D. Supponiamo di nuovo che lo spirito, attendendo alla percezione D, questa risvegli le percezioni socie A C, e si raddoppi, avremo nel tempo stesso questa serie di percezioni, A B, B C D, D A C: ma in tal caso avremo la percezione di A raddoppiata; nascerà, in conseguenza, il riconoscimento di A; ora un tal riconoscimento non è stato immediato alla riproduzione della percezione A, ma è venuto in seguito alla riproduzione della percezione D. Il riconoscimento della percezione A non immediato, ma *mediato*, cioè avvenuto per mezzo della riproduzione della percezione D, lo chiamo con Wolfio *reminiscenza*.

Gli esempi della reminiscenza sono frequenti nella vita umana. Ho veduto Tizio in un tempio seduto in un certo luogo unitamente ad altre persone; Tizio mi ritorna dinanzi, io nol riconosco; egli mi dice: Ricordatevi, che mi

avete veduto nel tal tempio; l'idea del tempio si risveglia allora, unitamente a quella delle persone, che erano unite a Tizio, e si raddoppia; poichè va unita tanto colle attuali percezioni sensibili, che co' fantasmi delle persone che io aveva vedute nel tempio con Tizio: o, il che vale lo stesso, perchè va unita tanto col sentimento del *me* presente, che con quello associato del *me* affetto di modificazioni passate. Io dirigo la mia attenzione alle idee delle persone che erano con Tizio: queste risvegliano l'idea di Tizio, la quale perciò si raddoppia, ed io allora dico a lui: Appunto me ne ricordo: io vi ho veduto nel tal tempio, in compagnia delle tali persone. Il riconoscimento di Tizio è dunque un effetto prodotto, non già dalla riproduzione semplice della percezione di Tizio, ma dalla riproduzione semplice delle percezioni delle persone che erano in compagnia di lui: un tal riconoscimento costituisce la *reminiscenza* o la *rimembranza*.

Non mi sembra perciò necessario di riporre la reminiscenza fra le facoltà elementari dello spirito: essa è una immaginazione in cui si eseguisce in un certo modo la legge dell'associazione delle idee, la quale, come tutte le leggi della natura, è feconda di risultamenti.

Alcune volte avviene che la riproduzione di una percezione produca un riconoscimento dubbio, in modo che presentato di nuovo sia a' sensi, sia all'immaginazione l'oggetto, dubitiamo se l'abbiamo percepito. La ragione di un tal fatto si è, che reso di nuovo l'oggetto presente allo spirito, l'immaginazione riproduce la sua percezione in un'altra serie di percezioni, ma in un modo sì oscuro, che se ne ha una coscienza molto languida.

Altre volte avviene, che riprodotta la percezione, riconosciamo di avere altre volte percepito l'oggetto; ma non sappiamo denotare il tempo, il luogo, e le altre circostanze in cui l'abbiamo percepito. La ragione di questo fatto si è, perchè riprodotta la percezione, l'immaginazione la riproduce in un'altra serie di percezioni; ma con questa diversità, che riproduce la percezione dell'oggetto con una chiarezza sufficiente, e le altre percezioni associate le riproduce in un modo sì oscuro, che se ne ha una molto languida coscienza.

Avviene ancora, che riprodotta la percezione ci sembri di averla altre volte avuta in un tal tempo, in un tal.

luogo, e nelle tali circostanze; ma dubitiamo se questa percezione attuale sia effettivamente la stessa, cioè dubitiamo se l'oggetto, che attualmente percepiamo, sia lo stesso di quello che abbiamo altre volte percepito. Sono stato, per cagion di esempio, più volte in un giardino: una volta sola ho veduto colà un uomo, che non aveva prima veduto: questo uomo mi ritorna in una strada per la seconda volta dinanzi: l'immaginazione mi riproduce la sua idea colla serie delle idee, le quali formano l'idea totale del giardino da me più volte veduto: l'idea di questo uomo si riproduce in un modo oscuro, laddove la serie delle altre idee parziali del giardino si riproduce in un modo sufficientemente chiaro; io dico allora: è certo che nel tal giardino ho veduto un uomo, che io non aveva mai veduto: mi sembra che sia quell'istesso che ora vedo, ma non potrei con certezza affermarlo.

Questo esempio mi presenta l'opportuna occasione di fare una distinzione fra *dimenticarsi* e *non ricordarsi*. Chi sa di avere avuto un'idea, e non può richiamarla chiaramente dice *essersene dimenticato*; chi non sa di averla avuta è quegli che *non si ricorda*.

Tutti i fatti intellettuali dunque, che riguardano la memoria, si spiegano per mezzo della immaginazione, e dei diversi modi in cui l'immaginazione eseguisce la legge dell'associazione delle idee.

Dugald Stewart, il quale ci ha dato molte importanti osservazioni sulla legge dell'associazione delle idee, mi dà l'occasione di rilevare un errore ordinario su questa materia, in cui egli stesso è caduto. Il filosofo nominato scrive: « Questa tendenza, che hanno i nostri pensieri ad associarsi scambievolmente, è stata chiamata *associazione d'idee*; e per non cambiare un uso ricevuto, e sembrar di rivestire di vocaboli nuovi antiche opinioni, noi continueremo ad impiegare questa espressione. Io nondimeno non posso dissimularmi, che essa non è affatto esatta. Se s'impiega, come si fa sovente, per designare le leggi che regolano la successione di tutti i nostri pensieri e di tutte le operazioni del nostro spirito, si dà al vocabolo *idea* un senso molto più esteso, che nol comporta l'uso della lingua. Il dottore Reid osserva con ragione che *la memoria, il giudizio, il raziocinio, le passioni, le affezioni, i disegni, in un vocabolo tutte le operazio-*

ni dello spirito, eccettuato quelle de' sensi, sono eccitate occasionalmente in una serie di pensieri; in modo che se noi ammettiamo, che la serie de' nostri pensieri è una serie di idee, bisogna che il vocabolo *idea* disegni tutte queste operazioni diverse.

« Continuando dunque ad impiegare, in questo soggetto, l'espressione ricevuta e consacrata da molti filosofi, io sono molto lontano dal non conoscere il vantaggio che si otterrebbe sostituendone una più precisa e più applicabile al fenomeno di cui abbiamo intrapreso l'analisi (1). »

Il vocabolo *idea* è stato ordinariamente impiegato a denotare la prima operazione dell'intelletto; ora, secondo Reid e Dugald Stewart, si associano non solamente le nostre idee, ma si associano eziandio i nostri giudizi, i nostri raziocini, i nostri voleri, e generalmente tutte le modificazioni dello spirito quali si sieno; allorchè dunque, concludono questi filosofi, si dà il nome di *associazione di idee* all'associazione di tutti i nostri pensieri, il vocabolo *idea* denota eziandio non solamente ciò che gli antichi logici intendevano colla prima operazione dell'intelletto, ma eziandio i giudizi, i raziocini, i voleri, e qualunque altro pensiero del nostro spirito.

Ma mi sembra che i filosofi citati s'ingannano nel credere che i giudizi, i raziocini ed i voleri si associano. Mi sembra evidente, che l'associazione riguarda le sole idee. Che noi ripetiamo i giudizi, i raziocini e gli atti di volontà, che abbiamo altre volte avuto in noi circa un oggetto, è un fatto incontrastabile; ma non si deve confondere la ripetizione di questi pensieri colla associazione di cui parliamo. Non ogni ripetizione di una modificazione del nostro spirito è un atto d'immaginazione: quando rivedo un uomo; che io aveva altre volte veduto, questa rivisione non è già un atto d'immaginazione, non è un fantasma, ma è una percezione sensibile: similmente, quando io ripeto un giudizio, un raziocinio, un atto della mia volontà, questi atti, benchè ripetuti, non sono affatto fantasmi: si uniscono spesso a questi atti i fantasmi, quando con essi si unisce il riconoscimento, cioè il sentimento di averli avuti; ma questo sentimento nasce in

(1) Filos. dello spir. una. dell'associazione dell'e idee.

seguito dell'associazione del sentimento del *me* in istati antecedenti, che segue al sentimento del *me* attuale. Non si deve confondere il sentimento del raziocinio col raziocinio stesso. Si può ripetere il sentimento del raziocinio, senza che il raziocinio si ripeta: il sentimento riprodotto del raziocinio rende bensì presente allo spirito il raziocinio fatto, ma noi molte volte ritroviamo difettosi i raziocinii fatti, i giudizi che altre volte abbiamo pronunciato, i voleri che abbiamo altre volte avuto.

Allorchè il sentimento riprodotto rende presente allo spirito un raziocinio fatto altre volte, possono avvenire tre casi: o lo spirito trova esatto questo raziocinio, o lo trova difettoso, o non pronuncia alcun giudizio sul raziocinio fatto, sulla sua verità o falsità: tanto nel primo che nel secondo caso, egli fa un nuovo raziocinio, il quale non deve riguardarsi come un effetto dell'immaginazione, ma della facoltà meditativa: nel terzo caso lo spirito ha solamente l'idea di un raziocinio senza ragionare.

Similmente fa d'uopo distinguere la riproduzione degli atti della volontà dalla riproduzione della coscienza o del sentimento di questi atti. Una tale distinzione mi sembra che ci venga somministrata da' fatti intellettuali, che ci si presentano alla giornata. Allorquando io vi narro le risoluzioni che ho preso in certe circostanze della mia vita, è certo che il sentimento di que' miei voleri, i quali in quelle circostanze ebbero esistenza nel mio spirito, si riproduce; ma è certo ugualmente, che ritrovandomi nel momento della narrazione in circostanze diverse, quei miei voleri non si riproducono. Io vi narro, che alla vista del pericolo di essere inseguito dai ladri, presi la risoluzione di fuggire; è certo, che nel narrarvi ciò io non rinnovo quella risoluzione; che cosa dunque in tal caso si riproduce nel mio spirito? Si riproduce certamente il solo sentimento di quel volere. Lo stesso avviene quando ritrovandoci in disposizioni contrarie, ci pentiamo di alcune risoluzioni prese: si riproduce allora la coscienza di quelle risoluzioni, ma le risoluzioni non si riproducono. La legge dell'associazione delle idee è la legge dell'immaginazione, e l'immaginazione non giudica, non ragiona, non delibera e non vuole. Un raziocinio, un giudizio, un volere, è una cosa o oggetto sensibile, poichè è sentito dal senso interno; esso può perciò essere im-

maginato, e l'immaginazione consisie nel riprodurre l'idea di questi atti.

L'associazione non riguarda dunque che le sole idee sensibili, cioè le idee sensibili degli oggetti esterni, e le idee sensibili del proprio *me* e delle sue modificazioni. L'associazione, come vedremo, influisce nei nostri giudizi, ne' nostri raziocini ec.; ma essa non riguarda direttamente che l'immaginazione, e non già gli atti della meditazione. Questa legge dell'associazione delle idee sembra essere una legge primitiva della nostra natura intellettuale. Dugald-Stewart ha rilevato questa verità contro Reid. « Reid (egli dice) sembra credere che l'associazione delle idee non può essere riguardata come una facoltà primitiva o come un fatto impossibile a spiegare ed a risolvere in altri fatti conosciuti. *Io penso, egli dice, che i principii o le facoltà primitive dell'anima, delle quali è impossibile render conto altrimenti che dicendo di esser tale la nostra costituzione, sono in numero più grande di quello che si crede comunemente. Ma da un altro lato non bisogna moltiplicarli senza necessità. Queste serie di pensieri, che ci sono divenute familiari per una frequente ripetizione, si offrono in seguito da sè stesse alla nostra immaginazione, e non sembrano supporre alcuna altra facoltà primitiva se non che il potere dell'abitudine.* »

« Mi è impossibile soscrivere a questa decisione: la ragione è che io credo più filosofico di risolvere il potere dell'abitudine nella facoltà di associazione, che di risolvere l'associazione in abitudine (1). »

Questa osservazione mi sembra esatta. Gli abiti intellettuali, come vedremo, consistono in certe facilità, le quali si possono spiegare colla rapidità di alcune associazioni, ma ogni facilità di qualunque atto suppone necessariamente la facoltà naturale d'incominciario. »

LEZIONE LXXXIX.

DELL'IMMAGINAZIONE CONSIDERATA RIGUARDO AL PRESENTE
ED AL FUTURO.

L'immaginazione, che abbiamo considerato sino a que-

(1) Loc. cit.

sto momento, non riguarda che il passato. Ma sembra che vi sia un'immaginazione, la quale ha per oggetto il presente ancora, ed altra la quale ha per oggetto il futuro. Se io, per cagion di esempio, ho più volte udito parlare un uomo, presente a' miei occhi, di maniera che il suono della sua voce si è associato alle percezioni della vista che il suo corpo mi ha destato; udendolo parlare, senza vederlo affatto, le sensazioni del suono sveglieranno il fantasma della percezione visibile del suo corpo, in modo che l'idea della forma e figura del suo corpo e del colore di esso si risveglierà tosto nel mio spirito. Ma non ha luogo solamente questo fantasma; si unisce ad esso la credenza, o la convinzione in me della realtà dell'oggetto del fantasma: io suppongo che un tal corpo è esistente nel luogo da cui giudico che mi vengono le sensazioni del suono di cui parlo. Quando io, rivedendo un luogo, in cui ho veduto questo uomo, ho il fantasma di questo stesso uomo, oppure quando questo fantasma nasce io me, all'udirne pronunciare il nome, essendo l'uomo assente, io non credo questo uomo presente nel detto luogo, nè innanzi a' miei occhi; ma quando odo la voce di lui in una stanza contigua a quella ove io sono, non solamente l'immagino, ma lo credo presente nella stessa stanza contigua a quella ove sono. Fa d'uopo dunque distinguere queste due differenti specie di fatti e di fantasmi; nel primo caso l'oggetto del fantasma non si riguarda come presente e reale, laddove come presente e reale si riguarda nel secondo. La immaginazione perciò sembra che non solamente abbia per oggetto il passato e l'oggetto assente, ma eziandio l'oggetto presente.

• Io suppongo, che entrando in un appartamento sia colpito dall'odor di una rosa, sebbene la rosa stessa non si offra a' miei sguardi. Le idee della sua forma e del suo colore si dipingono di seguito alla mia immaginazione. Il mio spirito allora le rapporta ad un oggetto, la cui presenza nol modifica, ma di cui egli suppone l'esistenza. Io grido: *Vi è sicuramente qui un mazzetto di rose.* Io ne sono presso a poco così certo, come se l'avessi veduto e toccato. Lo stesso mi accade allorchè odo in un'anticamera vicina l'accento della voce di un amico; io non dubito che egli non sia là, sebbene le mie braccia non lo prendano ancora. Io conosco o credo conoscere un fatto

che non percepisco: *eccolo!* io grido, alzandomi per andare a lui; e se mi si domanda, come io so che egli è là? *Non è forse*, dico io allora, *come se lo vedessi?*

« Vi è dunque in qualche modo una maniera di vedere senza vedere, o per meglio dire di supporre fatti che non percepiamo. Ora, io estendo a questi nuovi atti del nostro spirito il nome generale di *giudizii* (1). »

Sembra inoltre che l'immaginazione non solamente si estenda ad un presente, che altre volte è caduto sotto i sensi, e che può cadervi ancora, ma che si estende ad un presente, che non è mai stato un oggetto sensibile, e che non può mai divenir tale. Allorchè gli altri corpi umani, diversi dal nostro, colpiscono i nostri sensi, noi immaginiamo in ciascuno di essi uno spirito simile al nostro: noi immaginiamo in ciascuno di questi spiriti modificazioni simili alle nostre, immaginiamo in ciascuno di essi sensazioni simili alle nostre, idee, giudizi, raziocini, voleri, desiderii, passioni, ec.; in una parola noi trasportiamo il nostro proprio *me* in ciascuno di questi corpi; in forza di questa immaginazione, noi intendiamo il loro linguaggio e parliamo ad essi.

Ma in effetto lo spirito degli altri uomini non è mai caduto sotto i nostri sensi, e non può mai cadervi: le sole cose sensibili per noi sono i loro corpi, e le modificazioni di questi corpi. L'immaginazione pure sembra estendersi a ciò a cui non giunge la memoria: se io, per cagion di esempio, vedo un manoscritto, immagino un uomo che l'ha scritto, sebbene non abbia mai veduto quest'uomo; osservando sulla polvere le tracce che le ruote di un carro vi hanno lasciato, noi immaginiamo che questo carro vi è passato in un tempo antecedente al momento attuale. L'immaginazione estende pure il suo impero sul futuro: vedendo un lupo che insegue un agnello io prevedo che il raggiungerà e lo divorerà: vedendo il baleno immagino il tuono come futuro.

La forza dell'immaginazione riguardo al futuro è molto estesa; le ansietà per le cose che si desiderano, le inquietudini, le agitazioni, le angustie per le cose che si paventano, tutte derivano dall'immaginazione del futuro.

Pare, in conseguenza di ciò che ho detto, che la im-

(1) Degerando, *Des signes*, ec. Par. 1. cap. 2.

maginazione non possa limitarsi al solo passato, ma che i suoi parti abbiano anche luogo, non solo fra le realtà presenti ma eziandio fra le realtà che saranno; e che riguardo al passato ella non possa limitarsi nè anche a ciò che è caduto sotto i sensi, ma che abbracci eziandio ciò che da' sensi non è stato percepito.

Ma mettiamo maggior esattezza ne' nostri pensamenti, e vediamo, se mai sia possibile, di sviluppare il caos delle opinioni filosofiche e determinare il linguaggio psicologico.

Che vi sia nello spirito umano una facoltà di riprodurre, nell' assenza di un oggetto sensibile che è stato percepito per mezzo de' sensi, la sua idea, è un fatto incontrastabile; e dovendo il filosofo dare un nome a questa facoltà, non le può contrastare il diritto di chiamarla *immaginazione*, e chiamar *fantasmi* le idee da essa riprodotte. Ciò supposto non debbonsi confondere i fantasmi colle idee delle cose presenti, che in qualunque modo operano sui nostri sensi, nè colle idee delle cose future o possibili; e neppure colle idee delle cose passate, che non hanno colpiti i nostri sensi; i fatti dunque rapportati non possono riferirsi all' immaginazione propriamente detta, e perciò o debbonsi spiegare col concorso di più facoltà, fra le quali vi è pure compresa la immaginazione, oppure debbonsi riferire ad altre facoltà elementari dello spirito umano.

Se è molto importante il non confondere il senso col l' intelletto, è anche ugualmente importante il non confondere l' intelletto colla immaginazione. Se il senso non giudica, all' immaginazione è pure estraneo il giudicare. L' attribuire dunque giudizi all' immaginazione è un confondere la *passività* dell' anima colla sua *attività*. Io convengo che l' anima essendo una, le sue passioni sono ordinariamente accompagnate dalle azioni; ma sempre la psicologia deve distinguere le une dalle altre. Allorchè, udendo la voce di un mio amico nella vicina anticamera, credo ivi presente il corpo di lui, questa credenza non è il semplice effetto dell' immaginazione, ma l' azione del giudizio vi concorre a formarla. Io riferisco il mio fantasma ad un oggetto reale, in forza di un giudizio: dico in me stesso, udendo la voce del mio amico nella vicina camera: *egli è nella vicina stanza*; ciò vale quanto

dire: *l'amico che è nella mia immaginazione, è presente nella vicina stanza*: questo giudizio si forma con tal rapidità, che sembra confondersi col fantasma. Ma come ha luogo nel mio spirito un tal giudizio? Le leggi della mia natura mi obbligano a riferire allo stesso corpo le diverse impressioni, che esso mi produce per mezzo de' miei sensi: così allorchè vedendo il mio amico, ascolto la voce di lui, riferisco a lui stesso non solamente le sensazioni della vista, che egli mi desta, ma eziandio quelle del suono; ciò supposto, allorchè odo la voce del mio amico nella stanza vicina, io ricevo una sensazione: la sensazione è legata colla realtà dell'oggetto sentito: io dunque giudico reale il corpo da cui questa sensazione mi viene: ma questo corpo è lo stesso dell'oggetto del fantasma attuale; io dunque devo giudicar reale l'oggetto, del mio fantasma; non vi è dunque qui alcun mistero: noi non abbiamo bisogno di far che l'immaginazione sola si estenda agli oggetti reali e presenti; non abbiamo bisogno di attribuire all'immaginazione il giudicare.

Quando io, vedendo camminare un corpo umano, lo credo animato da uno spirito simile al mio, non formo un giudizio risalendo dall'effetto alla causa, giusta la nota legge dell'analogia: *effetti simili derivano da cause simili*?

Similmente quando vedendo il baleno prevedo il tuono, eseguisco un giudizio analogico, giusta il principio: *cause simili sono seguite da effetti simili*; e la stessa funzione eseguisce il mio pensiero, allorchè vedendo le tracce delle ruote di un carro sulla polvere, giudico che un carro vi è passato: tutti questi atti trascendono i fantasmi, ma sono le operazioni dell'intelletto sui fantasmi.

Parlando della sintesi io ho trattato della sintesi immaginativa, l'ho divisa in sintesi immaginativa civile ed in sintesi immaginativa poetica: i prodotti della prima sono possibili, poichè l'uomo può farli esistere al di fuori del suo pensiero, i prodotti della seconda sono meramente immaginari; ma queste due specie di sintesi non si debbono affatto confondere coll'immaginazione propriamente detta, di cui al presente mi occupo. Importa poco qual nome si dia alle diverse modificazioni dello spirito, purchè si distinguano quelle che son distinte, e non si con-

fondano le modificazioni passive colle modificazioni che derivano dall'attività dell'anima.

Ma sviluppiamo meglio questa distinzione fra gli effetti dell'immaginazione e quelli dell'intelletto. Leibnizio ha bene osservato, che noi siamo empirici nella massima parte delle nostre azioni. Ma che cosa vuol dire essere *empirici*? Wolfio scrive: « *Homines in actionibus suis dicuntur empirici qui secundum experientiam actiones suas moderantur. In actionibus autem suis rationales dicuntur, qui secundum rationem easdem moderantur* (1). »

Ma che cosa mai significa il regolare le proprie azioni secondo l'esperienza? Wolfio aveva nel paragrafo antecedente al citato, posto la seguente proposizione: « *Qui actiones suas secundum experientiam moderantur, in casu simili imitantur olim facta.* »

Ma, dico io, per imitare ciò che abbiamo praticato in un caso simile, è necessario che il caso presente risvegli l'idea del caso passato: ora l'immaginazione segue la legge dell'associazione delle idee; da ciò concludo, che gli uomini sono *empirici* nei loro pensieri, allorchè questi sono determinati dalla sola legge dell'associazione delle idee. Io confermo la mia definizione coll'osservazione circostanziata dei fatti particolari della nostra natura.

Io ho distinto il *sentimento dell'identità personale* dal giudizio, che fa l'intelletto su questa identità: il primo è determinato dalla sola legge dell'associazione delle idee: col sentimento del *me* modificato dalle attuali modificazioni, si associa il sentimento riprodotto ossia il fantasma del *me* passato: la percezione del *me* attuale, associata col fantasma del *me* passato, sentita dalla coscienza, costituisce il sentimento dell'identità personale, e noi siamo solamente empirici, secondo il linguaggio wolfiano, in questo sentimento. Allorchè si decompone e ricompone questo sentimento, si ha un giudizio nel rigore del termine. Così la percezione del *me* colla modificazione attuale *A*, per esempio, offre insieme due percezioni: la immaginazione del *me* colla modificazione passata *B* offre insieme altre due percezioni. Allorquando queste quattro percezioni sono unite prima di esser decomposte e ricomposte, offrono il *sentimento dell'identità del me*; allora

(1) *Psych. emp.*, § 502.

poi che sono divise e riunite offrono il giudizio: *Io che sono B sono quell'istesso io che fui A.*

Allorchè rivedendo in una villa un uomo, che io aveva veduto in un tempio, l'immaginazione mi riproduce l'idea di questo uomo coll'idea del tempio, e con altre idee socie, lo spirito ha la coscienza di questa idea come riprodotta due volte: limitandosi all'atto semplice della coscienza, non ne ha che il semplice riconoscimento; o, per parlare col linguaggio di Wolfio, la *memoria sensitiva*; ma quando facendo l'analisi di questo gruppo di percezioni, e ricomponendolo poi colla sintesi, egli dice in sè stesso: *Questo uomo che presentemente è nella villa è lo stesso di quello che fu ieri nel tempio*, allora pronuncia un giudizio sull'identità dell'oggetto, o ne ha, secondo parla Wolfio, la *memoria intellettuale*.

L'immaginazione interviene ancora a darci il *sentimento della privazione*, che ha molta influenza sui nostri piaceri e sui nostri dolori; questo sentimento poi decomposto e ricomposto dall'intelletto, si converte in giudizio. Il *sentimento della privazione* consiste nella coscienza di alcune idee associate; vedo un uomo vivente: lo rivedo morto: questa seconda visione risveglia il fantasma dell'uomo stesso vivente: il sentimento di queste idee associate è il sentimento della morte, la quale è la privazione della vita; questo sentimento di privazione si converte in giudizio, allorchè vedendo il cadavere dell'uomo, che io aveva veduto vivo esclamo: *oh! egli è morto! come ciò è avvenuto?* Vedo una stanza illuminata, la rivedo meno illuminata: la seconda idea risveglia la prima: il sentimento di queste idee associate è il sentimento di una certa privazione di luce: io posso convertire questo sentimento in giudizio pensando, *che la luce, la quale illumina attualmente la stanza, è minore di quella che l'illuminava altra volta*. La immaginazione dunque non giudica, ma somministra materiali per giudicare.

Se io odo la voce di un mio amico nella stanza continua, e, perchè occupato da altri pensieri, non vi presto attenzione, la sensazione della sua voce risveglia l'idea del suo corpo, che mi era stata data dalla vista; e questa idea è riferita allo stesso corpo da cui mi viene il suono della voce: fin qui, per quel che mi sembra, lo spirito è solamente passivo; ma quando, all'udir la voce dell'amico

nella vicina stanza, egli con sorpresa esclama: *Oh! egli è già tenuto!* si unisce all'insieme della sensazione e del fantasma eziandio il giudizio.

Mi piace a questa occasione trascrivere una osservazione del celebre Bossuet, nel capitolo primo della sua opera della conoscenza di Dio e di sè stesso: essa è la seguente: « Sebbene le nostre sensazioni sieno differenti, vi è nell'anima una facoltà di riunirle. Perchè l'esperienza c'insegna, che non si fa se non che un oggetto sensibile di tutto ciò che ci colpisce insieme, eziandio per mezzo di sensi differenti, principalmente quando il colpo viene dallo stesso luogo. Così quando io vedo il fuoco di un certo colore, che io sento il caldo che esso mi cagiona, e che odo il rumore che esso fa, non solamente vedo questo colore, sento questo calore, ed odo questo rumore, ma sento queste sensazioni differenti come provenienti dallo stesso fuoco. Questa facoltà dell'anima, che riunisce le sensazioni, o sia solamente una sequela di queste sensazioni, che si uniscono naturalmente, quando vengono insieme, o faccia parte della immaginativa, questa facoltà, dico, qualunque ella siasi, intanto che essa non fa che un solo oggetto di tutto quanto colpisce insieme i nostri sensi, è chiamata il *senso comune*. »

Allorchè vedendo impresse sulla polvere le tracce delle ruote di un carro, l'immaginazione mi presenta l'idea di un carro, non giudico ancora: io giudico allorchè percepisco la relazione di causalità fra le vestigia osservate ed il passaggio del carro. Alla vista di un effetto l'immaginazione associa l'idea della causa sperimentale come alla vista della causa sperimentale associa l'idea dell'effetto sperimentale; ma non bisogna confondere queste associazioni co' giudizi sulla causalità. L'immaginazione interviene a presentare il fantasma, che è una delle idee elementari di siffatti giudizi; ma è impotente, non altrimenti che il senso a produrre i giudizi.

Riguardo all'aspettativa del futuro simile al passato, io ho creduto ancora, che si possa distinguere il *sentimento* di questa aspettativa dal ragionamento analogico, che deduce il futuro. Allorchè vedendo acqua, molestato dalla sete, attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni, le quali concorrono a produrre questa aspettativa: 1.° la percezione visuale dell'acqua presente; 2.° la percezione

delle altre acque passate riprodotta dalla prima; 3.° la percezione degli atti di bere passati; 4.° la percezione dell'estinzione della sete in seguito del bere, anche come passata. Più, nella riproduzione delle percezioni entra eziandio la nozione del futuro; poichè l'atto di bere si deve riguardare come futuro riguardo alla percezione dell'acqua, e l'estinzione della sete come una cosa futura riguardo al bere. Ora, supponiamo che la percezione indicata del numero 2.° sia eclissata e sparisca, allora rimarranno le percezioni denotate ne' numeri 3.° e 4.°, colle idee del futuro relativo da cui sono accompagnate, ed essendo necessario che queste percezioni sieno per loro natura associate alla percezione dell'acqua a' nostri occhi presente, lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni: 1.° dalla percezione dell'acqua presente; 2.° dalla percezione dell'atto di bere come futuro; 3.° dalla percezione dell'estinzione della sete come futura. Egli avrà coscienza di tutte queste percezioni, ed in questa coscienza per lo appunto consista il *sentimento della credenza, o dell'aspettativa del futuro simile al passato*.

Io suppongo come un fatto, che non può essermi contrastato, e di cui parlerò trattando degli abiti, che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell'acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità percezioni simili. La rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per noi, fa sì che essendo disgiunte da un grado di attenzione qualsiasi, sieno obliate il momento appresso in cui si sono avute; ma le percezioni dell'atto di bere e dell'estinzione della sete, guadagnando la nostra attenzione, ci rimarranno: queste percezioni dunque, cadute in oblio le loro socie passate, si riuniranno coll'idea del futuro da cui sono accompagnate, alla percezione dell'acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce, come ho detto, il *sentimento della credenza o dell'aspettativa del futuro simile al passato*.

Molti fatti vengono in conferma di questa spiegazione. Avendo percepito un oggetto un gran numero di volte, vedendolo ne provo un riconoscimento molto rapido. Ora,

un tal riconoscimento, come ho detto innanzi, suppone che la percezione di questo uomo si ripeta in diverse serie; intanto non ci ricordiamo di questa ripetizione, poichè la rapidità con cui si eseguisce non ce la fa osservare. È dunque conforme all'analogia de' fatti il supporre, che quando un oggetto, la cui specie ci è famigliare, colpisce i nostri sensi, le percezioni degl'individui simili si riproducano con tal rapidità, che sono tosto obbliate. Intanto, se lo stato del nostro spirito è tale, che le idee socie traggano la nostra attenzione, queste si associeranno colla percezione dell'oggetto presente.

Wolfio, come ho detto altrove, nel § 240 della psicologia empirica, riferisce che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi reso famigliari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall'alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere che la poesia greca avesse la rima, e che i versi dei tre poeti nominati fossero versi colla rima. È stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso di trovare il contrario di ciò che credeva. Questo uomo aveva obbliata la circostanza della diversa desinenza de' versi di Omero, Esiodo e Pindaro, ed alla idea della poesia di questi autori avea associato quella della rima, che gli era resa abituale ne' cantici ecclesiastici.

Hobbes temeva le apparizioni de' morti, e ciò malgrado gl'insegnamenti della sua filosofia. Bayle osserva su questo fatto, che i principii della filosofia obbesiana dimostravano l'impossibilità di queste apparizioni; ma non è ciò di cui si tratta. Hobbes credeva forse che i morti sieno alcune volte apparsi agli uomini? Se non aveva credenza, come temeva le loro apparizioni? Si può rispondere, giusta la dottrina da me stabilita, che questo timore era un effetto dell'associazione abituale di alcune idee, che egli aveva contratto nella sua primitiva educazione. Egli aveva associato all'idea delle tenebre quella di queste apparizioni: non era perciò in suo potere, qualunque persuasione avesse in contrario, che questa idea non si associasse a quelle tenebre, e che non vi producesse quella impressione di terrore, che soleva produrgli nella fanciullezza. Ora, la volontà si determina in forza delle impressioni, che gli oggetti fanno sullo spirito, non già del giudizio che si forma su di essi; Hobbes dunque, malgrado

la sua persuasione in contrario, doveva temere le apporizioni de' morti ed evitare di rimaner solo nelle tenebre.

La distinzione degli atti dell'intelligenza da quelli dell'immaginazione è molto importante. Gli scettici in tutti i tempi, per provare l'impotenza dello spirito umano a conoscere il vero, hanno obbiettato le illusioni dei sensi e dell'immaginazione, e per esempio delle ultime hanno addotto i sogni e le visioni della follia. La risposta precisa a tali obbiezioni si è il dire: 1.° l'errore e la verità consiste nel giudizio; finchè l'essere intelligente non giudica e non dice in sè stesso *è* o *non è*, non vi è nel suo spirito nè verità, nè falsità; 2.° il senso e l'immaginazione non giudicano; 3.° lo spirito per giudicare retamente deve esser padrone di sè stesso ed in possesso della sua propria attività; ora, tale non è lo spirito nei sogni e nella follia.

LEZIONE XC.

DELLA VOLONTÀ, E PRIMIERAMENTE DELLA SUA ATTIVITÀ.

Non mi è stato possibile, parlando delle facoltà dall'anima, di non far menzione della *volontà* o facoltà di volere, e di riguardarla come il principio o la sorgente di tutte le azioni dello spirito umano. Ma questa facoltà merita un esame particolare: in essa è la radice del bene e del male morale, della virtù e del vizio.

Se mi si domanderà: *Che cosa è la volontà?* risponderò: la volontà è la facoltà di volere; e se mi si domanderà di nuovo: *Che cosa è il volere?* io risponderò che il volere è un atto semplice, che non può definirsi, e che non abbiamo altro mezzo, per averne la nozione, se non che di dirigere la nostra attenzione su questo atto, che a noi presenta il sentimento interiore.

Noi sappiamo che il volere è seguito da alcune modificazioni, che hanno esistenza nel nostro spirito o nel nostro corpo: se, per cagion di esempio, voglio meditare sull'aritmetica, a questo atto della mia volontà seguiranno successivamente nel mio spirito le nozioni dell'unità, de' diversi numeri, della legge della numerazione, delle quattro operazioni aritmetiche, e così seguitando.

Se voglio far cessare questi pensieri, essi cesseranno. Similmente all'atto di voler camminare seguirà nel mio corpo il moto di camminare, ed all'atto di voler la quiete del mio corpo cesserà il moto del camminare. L'esperienza interna dunque c' insegna, che noi abbiamo il potere di volere o non volere alcune cose; e che in seguito di alcuni di questi voleri, hanno esistenza gli oggetti voluti; cioè, che in seguito di alcuni voleri cominciano, continuano o cessano alcuni pensieri nel nostro spirito. e cominciano eziandio, continuano o cessano alcuni moti nel nostro corpo.

Ciò ha fatto che si distinguono i pensieri in *involontari*, ed in *volontari*, e che ancora i moti del nostro corpo si distinguono in moti *involontari*, chiamati pure moti *meccanici*, ed in moti *volontari*. I pensieri involontarii sono quelli, che sono indipendenti dalla nostra volontà; i volontarii sono quelli che dalla volontà dipendono. Se avendo diretto i miei occhi su di un libro, io ricevo le sensazioni che mi destano i caratteri alfabetici, e con queste sensazioni si svegliano i fantasmi de' suoni, e coi fantasmi dei suoni i fantasmi degli oggetti da' vocaboli denotati, tutti questi pensieri, qualora io leggo senza sapere precedentemente il contenuto delle pagine che leggo, debbono riguardarsi come involontari. Ma se all'occasione di una proposizione, che leggo nello stesso libro, io dirigo la meditazione sulla verità o la falsità della proposizione che ho letta, i pensieri tutti, che hanno luogo nel mio spirito nel corso della meditazione, debbono riputarsi volontari. Similmente i moti, che servono alla conservazione della mia vita, come la circolazione del sangue, il moto del cuore, sono involontari, il moto del camminare, dello scrivere, del parlare sono moti volontari.

Su questa stessa osservazione è appoggiata la distinzione degli atti della volontà in *atti eliciti* ed in *atti comandati*. Gli atti eliciti sono i nostri stessi voleri: gli atti comandati sono gli oggetti voluti, che dipendono da' nostri voleri. Quindi bisogna distinguere gli atti eliciti dalla loro efficacia, ossia dalla loro esecuzione. Se il mio braccio è colpito, mentre io dormo, da paralisia, svegliandomi e volendolo muovere, esso non si muoverà: in tal caso l'atto elicito del mio volere non è seguito dall'atto comandato del moto del mio braccio, esso è un volere inefficace.

Che cosa è mai la *libertà*? la *libertà* consiste nel potere di porre un volere e di non porlo. Nel potere di non porre un volere si comprende tanto il potere di porre un volere contrario, quanto il potere di sospendere qualunque risoluzione sull'oggetto. Se mi si propone, per cagion di esempio, di andar domani al passeggio, io posso porre il volere di andarvi e posso non porlo; e posso eziandio porre il volere contrario, cioè il volere di non andarvi. Io ho dunque tre partiti presenti; posso dire in me stesso: voglio andare al passeggio, e voglio non andarvi; e posso eziandio rimanere irresoluto, e non porre nè il volere di andarvi, nè il volere di non andarvi.

Ma non è necessario, per l'atto libero, che vi sieno tutti e tre questi partiti da prendere: basta che l'anima abbia il potere di porre il volere di A ed il non volere di A, acciò qualunque di questi voleri sia un volere libero. Ciò accade in tutte le cose, che si propongono all'uomo di dover esser fatte immantinenti, e per le quali egli non ha alcun tempo di deliberare: se una madre, per cagion di esempio, vede il suo pargoletto che precipita nel fuoco, ella non ha certamente il tempo di deliberare; ella deve o accorrere subito e soccorrere il suo figliuolo, oppure lasciarlo bruciare dal fuoco; l'atto di correre verso il figliuolo si presenta a lei da doversi eseguire immantinenti.

Il volere una cosa esclude il non volere la stessa cosa, ma non già il potere di non porre il volere; questo potere, di non porre il volere che si pone, conviene allo spirito umano *in sensu diviso*, come suol dirsi, non già *in sensu composito*; vale a dire, che nell'atto ch'egli ha voluto una cosa, poteva non volerla, sia sospendendo la risoluzione, sia almeno ponendo il volere contrario; e che dopo averla voluta può cessare di volerla: ma non s'intende già ch'egli ha il potere di unire insieme il volere ed il non volere. Questo potere è un dato della coscienza, e perciò l'atto libero è quello di cui si ha insieme la coscienza dell'atto e del potere di non porlo: l'atto di cui io qui parlo è l'atto interno del volere, poichè la coscienza non percepisce immediatamente, se non che ciò che è interno allo spirito.

La libertà consiste dunque nel potere di porre un volere e di non porlo. Affinchè dunque si possa legittima-

mente attribuire la libertà alla volontà, è necessario che lo spirito umano sia *attivo ne' suoi voleri*; ciò vale quanto dire, che lo spirito sia una vera causa efficiente de' propri voleri; e che questi voleri non sieno prodotti da una causa qual siasi esterna allo spirito stesso o da esso diversa. Una tale libertà è quella che dicesi nelle scuole *libertà dalla coazione*. Ma questa sola libertà non è sufficiente a costituire la vera libertà dell' uomo, chiamata eziandio *libero arbitrio*. È necessario che lo spirito umano non sia determinato necessariamente dalla sua natura ne' suoi voleri particolari, in modo che non possa non volere ciò che vuole. Questa libertà è quella che chiamasi nelle scuole la *libertà dalla necessità della natura*. L'atto libero non solamente è opposto a ciò che è prodotto da una causa esterna, al violento, ma è eziandio opposto a ciò che è naturale e necessario.

« Per la *libertà* di un agente morale (così Reid) io intendo il potere ch'egli esercita sulle determinazioni della sua volontà. Se facendo un' azione, l'agente aveva il potere di volerla o non volerla, egli è stato libero in questa azione; ma se tutte le volte che opera volontariamente, la determinazione della sua volontà è la conseguenza necessaria di qualche cosa involontaria nello stato del suo spirito o di qualche circostanza esterna, egli non è libero; ei non possiede ciò che io chiamo la libertà di un agente morale: egli è lo schiavo della necessità.

« Gli animali non hanno la facoltà di reggere sè stessi; quelle fra le loro azioni, che si possono chiamare *volontarie*, sembrano invariabilmente determinate dall'appetito o dalla passione, dall'affezione o dall'abitudine attuale la più pressante. Tale sembra essere la legge della loro costituzione. Essi cedono a questa legge come le cose inanimate cedono alle leggi del mondo fisico, senza conoscerle e senza volere obbedirle (1). » Ma vi è nello spirito umano siffatta libertà? Ciò vale quanto ricercare: l'umana volontà è ella dotata tanto della libertà dalla coazione, che della libertà dalla necessità della natura?

Io sento, per cagion di esempio, che avendo un libro in mano è in mio potere tanto l'aprirlo e leggerlo quanto il non aprirlo e non leggerlo: ciò vale come dire, che

(1) Saggio IV della libertà degli agenti morali.

è in mio potere tanto il porre il volere di aprire il libro e leggerlo, quanto di non porlo; e che quando voglio aprire il libro, ho la coscienza di questo volere e del potere di non volere aprire il libro; il che vale quanto dire, che ho il potere di sospendere la risoluzione, ed anche di determinarmi a non aprirlo. Se leggo il libro, io sento che ho il potere di far cessare la lettura, il che importa il potere di far cessare il volere di leggerlo: io sento, in conseguenza, che questo volere viene da me, e che sono io che lo pongo, e gli do l'esistenza, e che perciò io sono la vera causa efficiente di un tal volere.

Ma io sento, che non son io la causa efficiente delle mie sensazioni: esse sono effetti, che hanno esistenza in me, ma la cui causa efficiente è fuor di me: così le sensazioni si mostrano alla mia coscienza.

Allorchè giudico, che quattro è la metà di otto, son io la causa efficiente di questo giudizio; ma non ho il potere di pensare, che quattro non è la metà di otto. Questa analisi de' fatti sottonmessi alla mia coscienza mi mostra, che vi sono in me modificazioni di cui io non sono la causa efficiente; che ve ne sono altre di cui sono la causa efficiente, ma che non ho il potere di togliere e di cambiare; e che ve ne sono altre di cui io sono non solamente la causa efficiente, ma che ponendole, serbo insieme il potere di non porle: queste ultime sono *voleri*. La mia volontà è dunque fornita non solamente della libertà dalla coazione, ma eziandio della libertà dalla necessità della natura. Il domma del libero arbitrio è dunque poggiato sul senso intimo del proprio essere.

L'esistenza del bene e del male morale è attestata dalla coscienza di ciascun uomo. Noi non possiamo non riguardare come un uomo detestabile e degno di pena un uomo crudele, e come amabile, degno di lode e di premio un uomo benefico. Ma può egli esistere bene e male morale nel sistema della necessità? Supponendo un uomo, che in tutti i casi fosse fatalmente determinato a fare il bene, certamente questo uomo non sarebbe mai colpevole, ma avrebbe egli qualche titolo alla stima ed all'approvazione morale di coloro i quali sapessero che egli opera necessariamente? Si potrebbe applicare a costui il motto di un antico su Catone: *Egli è buono, perchè non può essere altrimenti*. Ora questo motto, se si

prende nel senso stretto e letterale, non è l'elogio di Catone, ma del suo naturale, che era l'opera di Dio, e non la sua. Supponendo dall'altra parte un uomo fatalmente determinato a fare il male, egli può eccitare la compassione, ma in niuno modo la disapprovazione morale. Egli farebbe il male, per non poter fare altrimenti.

Questa legge, che ciascuno sente in sè stesso: *La virtù merita premio, il vizio merita pena* annuncia il sentimento indelebile della libertà. Il rimorso, che segue il delitto, l'annuncia egualmente. I difensori della necessità oppongono a ciò che ho detto: 1.º che il sentimento della nostra attività può essere in noi, senza che fossimo attivi: 2.º che noi non possiamo essere attivi. Queste obiezioni attaccano la *libertà dalla coazione*.

Altri fatalisti con Collins ammettono, che l'uomo è un agente; ma pretendono, che egli sia un *agente necessario*, e che ammettendo un agente libero si distrugge il principio della causalità: *non vi è effetto senza una causa*. Tutti i fatalisti finalmente pretendono di trovare una opposizione evidente fra il domma della libertà e quello della Provvidenza. Fa d'uopo esporre queste difficoltà e confutarle.

Io sono sorpreso sulle prime vedendo che filosofi amici della virtù e della religione abbiano potuto riguardare come illusorio il sentimento della nostra attività, tali sono il cartesiano Silvano Regis, e l'autore della Teodicea; il primo scrive: « Per dare una idea distinta della volontà in generale presa per una semplice facoltà dell'anima, si deve dire, *che essa è la potenza che ha l'anima di affermare o di negare; e di fuggire o di abbracciare ciò che l'intendimento le rappresenta come vero o falso, o come buono o come malo*.

« Io so bene, che si riguarda comunemente l'anima come una cosa che si determina da sè stessa e per sè stessa, e per conseguenza come una cosa che è attiva di sua natura; ma io so bene ancora, che quest'azione o efficacia dell'anima non è appoggiata che sul pregiudizio de' sensi, il quale fa che si attribuiscono all'anima, ed in generale a tutte le cause seconde, delle vere azioni, benchè esse non possano produrne che sieno tali.

« Quando io assicuro che il tutto è più grande della sua parte, egli è Dio, il quale fa, che io assicuri questa

verità piuttosto che un'altra; ma egli lo fa non per sè stesso ed immediatamente, ma per le idee del tutto e della parte che sono in me (1).

Chi mai non resterà sorpreso osservando che l'autore citato enuncia con franchezza proposizioni, che l'autorità della coscienza chiaramente smentisce? Abbiamo noi forse il potere di affermare e di negare che quattro più quattro sono eguali ad otto; che tutti gli angoli di un triangolo sono eguali alla somma di due angoli retti? Chi non sente in sè, che queste affermazioni sono necessarie, e che non abbiamo il potere di negare che quattro più quattro sieno eguali ad otto, e che tutti gli angoli del triangolo sieno eguali a due retti? Come riporre nella classe de' fatti volontari e liberi i fatti necessari dell'intelligenza?

Come asserire che l'attività dell'anima è un pregiudizio de' sensi? I sensi percepiscono forse ciò che è intorno all'anima? Il percepire il soggetto pensante e ciò che in esso avviene, non è forse la funzione esclusiva della coscienza? E non riconoscono i Cartesiani la verità della coscienza, e l'impossibilità d'introdurre in essa l'illusione?

Se la coscienza è verace, quando mi assicura che io esisto, e che penso, perchè non sarebbe verace quando mi assicura che sono io che comparo l'idea di tutto coll'idea di parte, e che in conseguenza di questa comparazione giudico che il tutto è più grande della sua parte? Come confondere i fatti attivi dell'intelligenza co' fatti passivi della sensazione e coi fatti liberi della volontà? Io confesso di esser sorpreso nel vedere che, dopo avere i cartesiani posta per base della filosofia l'autorità della coscienza, abbiano confuso le tre specie di fatti interni di cui ho parlato.

Ma la mia sorpresa aumenta allorchè vedo aver lo stesso Silvano Regis posto fra gli assiomi della metafisica un principio evidentemente distruttivo dell'attività dell'anima, e perciò dell'autorità della coscienza. Gli assiomi della metafisica sono, secondo lui, i seguenti quattro principii: 1.^o *Il niente, o ciò che non è non ha alcuna proprietà*; 2.^o *ogni effetto presuppone una causa*; 3.^o *un effetto non*

(1) *Silvano, Regis Metaf., lib. II, cap. I II e IV (2 par.)*

può avere maggior perfezione di quella che esso ha ricevuto dalla sua causa totale.

« Egli segue, che ciascun essere persiste da sè stesso a dimorare nello stato in cui è; la ragione di ciò è che ciascun essere essendo privato di tutti gli stati fuori di quello che esso ha, se se ne desse un nuovo; questo stato procederebbe dal nulla, ciò che è impossibile. Così io stabilisco per un quarto assioma: *che ogni cambiamento, il quale avviene ad un soggetto, procede da una causa esterna.* Secondo questo assioma un corpo che è in riposo non si moverà mai da sè stesso, ed uno spirito che ama, non odierà mai, se qualche nuova causa non ve lo determina (1). »

Non è da maravigliarsi, che un filosofo cartesiano assomigli l'anima al corpo? Perchè dunque una cosa estesa, priva di sensibilità e d'intelligenza è priva di attività, segue che una sostanza, semplice, inestesa, dotata di sensibilità non solo, ma d'intelligenza, debba eziandio esser priva di attività, ed incapace di produrre qualche cosa e di modificar se stessa?

Ma che cosa diremo del preteso quarto assioma? Esso lungi di essere una verità primitiva, è una falsità palpabile. L'essenza del potere attivo consiste a far esistere ciò che non esiste: un essere attivo può dunque modificar se stesso; è dunque una vergognosa falsità lo asserire, come fa Regis, che ogni cambiamento, il quale avviene ad un soggetto, proceda da una cosa esterna: ciò è vero in un soggetto inerte e privo di attività; ma è evidentemente falso in un essere attivo, poichè questo è fornito del potere di far esistere ciò che non esiste; un tal essere può dunque determinar sè stesso, e produrre in esso un cambiamento: uno spirito può in conseguenza, passare dall'odio all'amore, e vicendevolmente dall'amore all'odio.

Un filosofo, il quale vuol ragionare appoggiato sul bastone dell'esperienza, dice in se stesso: la mia coscienza mi attesta che io sono l'autore de' miei voleri, che io me l'imputo; io sono dunque un essere che produce, che fa esistere in sè alcune modificazioni: un tal essere è un agente nel rigor del termine, una vera causa efficiente; io sono dunque una vera causa efficiente pei miei voleri.

(1) *Regis metaf. 1, par. 1, cap. 1,*

L' esistenza perciò delle cause efficienti finite non è impossibile.

Lo spirito umano, essendo dotato di libertà, può perfezionarsi, ed il perfezionamento del suo essere è il fine a cui l' autore supremo della natura l' ha destinato: il terzo assioma di Regis è dunque ancora falso.

È molto doloroso l' osservare, che Leibnizio presta eziandio armi a' fatalisti. Egli riguarda di niun valore, a favore della libertà, la prova che si adduce della testimonianza della coscienza: « La ragione (così egli) che Cartesio ha allegato, per provare l' indipendenza delle nostre azioni libere da un preteso sentimento vivo interno, non ha alcuna forza. Noi non possiamo sentir propriamente la nostra indipendenza, e non osserviamo sempre delle cause, sovente impercettibili, da cui la nostra risoluzione dipende. Ciò è come se l' ago magnetizzato prendesse piacere di rivolgersi verso il nord, perchè esso crederebbe girare indipendentemente da qualunque altra causa non accorgendosi de' moti insensibili della materia magnetica (1).

Questo ragionamento di Leibnizio tende a distruggere la base su cui deve essere appoggiata tutta la filosofia. Il leibnizianismo in effetto rovescia tutto l' ordine de' fatti intellettuali quale si mostra alla coscienza, come una modificazione passiva; Leibnizio ci dice che essa sorte dall' interno dell' animo e che non ha alcuna causa reale esterna. I voleri si mostrano alla coscienza come modificazioni attive, di cui l' anima è la causa efficiente; essi si mostrano come liberi: il che vale a dire che la coscienza di essi è unita colla coscienza del potere di non porre gli stessi voleri: i fatti dell' intelligenza si mostrano come modificazioni attive, di cui l' anima è il principio efficiente; ma si mostrano insieme come necessari: Leibnizio assimila tutti questi fatti: egli li vede tutti della stessa natura: poichè tutti, secondo lui, derivano dall' unica forza dell' anima, cioè dalla forza rappresentativa dell' universo e tutti vi derivano nello stesso modo; poichè lo stato presente dell' anima ha la sua ragion sufficiente nello stato antecedente; e l' anima è da questo filosofo chiamata *un automa spirituale*. Ma con questo automatismo spirituale

(1) *Teodica par. I. § 50.*

con qual diritto parlare di libertà? E distruggendo la base della coscienza, qual filosofia avremo noi? Ci rimane o di abbandonarci a tutte le stravaganze del dommatismo, enunciando proposizioni senza alcun fondamento, o di gettarci nel più desolante pirronismo.

Venendo più d'avvicino all'argomento leibniziano, dico che ciò che io percepisco chiaramente in me stesso, vi è realmente: io sento incontrastabilmente che i miei voleri sono effetti di cui io sono la causa efficiente; essi sono dunque tali. Voi mi replicate che le cause da cui derivano i miei voleri sono impercettibili; ed io vi rispondo, che l'esistenza di tali cause produttive de' miei voleri è impossibile; poichè non possono esservi nello stesso soggetto cose ripugnanti; se vi è *attività*, non può, riguardo alle stesse modificazioni, esservi *passività*; se il sentimento vive e chiaro di me medesimo mi dice, che son io che voglio, che il mio volere parte da me solo, supporre cause impercettibili che lo producono è supporre cause chimeriche. Noi possiamo avere un mezzo indiretto di conoscere, che alcune cose non sono in noi, e si è quando conosciamo che vi sono in noi cose ripugnanti a quelle che si vorrebbero supporre. Così se vi è in me amore per una persona, non può certamente esservi odio; e se avvisita, non può esservi per la stessa persona disprezzo.

Ma non vi sono in noi tanti motivi delle nostre azioni. i quali sfuggono alla nostra attenzione? Io convengo dell'esistenza di tali motivi: ma osservo che i motivi non sono già cause delle nostre azioni, e si cade in errore confondendo l'una cosa coll'altra, i motivi non sono nè cause, nè agenti; essi suppongono una causa efficiente ed un soggetto d'inerenza, e senza di ciò nulla possono produrre; un motivo è incapace di azione e di passione, perchè esso è una percezione ed un modo di essere dell'anima nostra. I motivi possono dunque influire sull'azione, ma essi non operano. I motivi suppongono nell'agente la libertà, altrimenti non avrebbero alcuna influenza.

Il ricorrere poi, come fa Leibnizio, all'ago calamitato, è indegno del filosofo: ha egli forse osservato Leibnizio l'ago calamitato dotato d'intelligenza, che crede spontaneamente rivolgersi verso il nord? E se non l'ha osservato, perchè il caso è impossibile ed inosservabile, con qual diritto addurlo contro una verità positiva, chiara-

mente manifestata dalla coscienza? Leibnizio, adducendo questo paragone, è stato sedotto dal suo avversario, cioè da Bayle, il quale, nel capitolo 150 della risposta alle quistioni di un provinciale adduce un paragone simile. Una banderuola, egli dice, a cui s'imprimerebbe sempre insieme il moto verso un certo punto dell'orizzonte, ed il desiderio di volgersi a questo, sarebbe persuasa che essa si moverebbe da sè stessa per eseguire i desiderii che formerebbe. Bayle suppone insieme, che la banderuola non sappia che vi sieno venti, nè che una causa esteriore faccia cambiare insieme e la sua situazione ed i suoi desiderii. Tutti questi paragoni sono sofisticati: nè la banderuola, interrogati, ci dicono quello che i filosofi citati fanno loro dire. Consultando la testimonianza, rileviamo che per mezzo di essa noi distinguiamo le modificazioni che hanno esistenza nel nostro spirito in un modo chiaro e luminoso; noi riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni che ce li producono, sentiamo chiaramente di non essere attivi nelle sensazioni. Se i nostri voleri fossero eziandio effetti di cause esterne a noi, non potremmo crederci attivi in essi, come non ci sentiamo attivi nelle sensazioni. La coscienza va più oltre: essa non solamente ci dice, che noi siamo la causa efficiente dei nostri voleri, ma ci manifesta chiaramente, che noi, ponendo un volere, abbiamo eziandio il potere di non porlo; e ci manifesta nel tempo stesso la necessità che abbiamo di affermare la relazione di uguaglianza fra quattro più quattro ed otto: essa ci dice, che sebbene la comparazione, da cui dipende questa percezione di uguaglianza fra quattro più quattro ed otto, sia un'azione riguardo allo spirito, pure lo spirito, ponendo per mezzo della comparazione questa percezione in sè, non ha il potere insieme di non porla. La coscienza dunque c'istruisce non solamente riguardo all'esistenza delle modificazioni in noi, ma eziandio riguardo alla natura ed all'origine di esse.

Ma qui Bayle torna ad insistere: siccome, egli dice, la coscienza c'istruisce della nostra esistenza solamente, ma non già dell'origine della nostra esistenza, così ugualmente bisogna dire, che essa c'istruisce solamente dell'esistenza de' nostri voleri, ma non dell'origine di essi: « Io sento chiaramente e distintamente che esisto, e nondimeno non

esisto per me stesso. Sebbene dunque io senta chiaramente e distintamente che faccia questo o quello, non ne segue che lo faccia da me stesso (1).

Un filosofo il quale ragiona sempre appoggiato sull'esperienza, risponde a questa obbiezione nel seguente modo: è un fatto che la coscienza m'istruisce della mia esistenza, ma non già della mia origine; laddove essa mi istruisce non solamente dell'esistenza de' miei voleri, ma eziandio della loro origine; sebbene dunque io non conoscessi la ragione di questa differenza, non avrei perciò il diritto di negare questa differenza, la quale come fatto rimane incontrastabile; poichè non si può negare l'esistenza di un effetto, per la ragione che se ne ignora la causa.

Ma noi possiamo assegnare a Bayle ed ai fatalisti, che in ciò lo seguono, la ragione precisa dell'enunciata differenza. La coscienza ha per oggetto il nostro essere, e ciò che è interno al nostro essere. Ora, la causa efficiente del nostro essere è esterna al nostro essere: essa non è dunque l'oggetto proprio della coscienza. Non può dirsi lo stesso della causa efficiente de' nostri voleri, poichè il sentimento interiore percepisce immediatamente il me agente; e siccome ciò che il sentimento interno percepisce esiste, ed esiste tale quale il sentimento lo percepisce, così il sentimento interno, percependo il me agente ed operante per sè stesso, prova con certezza che io sono attivo, e che sono la causa efficiente de' miei voleri. La causa della mia esistenza essendo antecedente alla mia esistenza, non può essere percepita dal mio sentimento interno, il quale non si estende al di là della mia esistenza.

L'esistenza delle mie sensazioni, de' miei giudizi e dei miei voleri in me, mi è rivelata dal mio senso intimo: essa è perciò incontrastabile. Ma le mie sensazioni si offrono alla coscienza come modificazioni passive: esse sono dunque tali; i miei giudizi si offrono come modificazioni attive, ma necessarie: esse sono dunque tali; i miei voleri si offrono come modificazioni attive e libere: esse sono dunque tali. Ciò s'intende bene osservando che il sentimento interno percepisce insieme il *me* colle sue modi-

(1) Risposta alle quistioni di un provinciale, cap. 140.

ficazioni: esso percepisce il *me* paziente nelle sensazioni, il *me* agente necessariamente ne' giudizi, ed il *me* agente liberamente nei voleri. L'*io* è dunque passivo nelle sensazioni, è attivo ne' giudizi ed è libero ne' voleri.

Un altro argomento contro la libertà della coazione io trovo nel citato luogo di Bayle: questo è poggiato sull'ignoranza del modo come l'anima nostra produce i nostri voleri: io ho esposto questo argomento nella lezione LXVII prima parte della psicologia, ed ivi ho aggiunto la risposta: rinvio a quel luogo il mio lettore.

Ecco un'altra obbiezione. La libertà non può essere un oggetto sentito dalla coscienza, poichè mentre vogliamo, la coscienza può sentire il volere, ma non già il potere di non volere ciò che si vuole. Si può convalidare questa obbiezione con ciò che dice Reid sul *potere*: « La potenza non è nè un oggetto de' sensi, nè un oggetto della coscienza. Essa non è nè veduta, nè toccata, nè gustata, nè odorata: sarebbe superfluo di provarlo. Si osserverà ugualmente, che noi non ne abbiamo affatto coscienza nel senso proprio di questo vocabolo, se si fa attenzione che la coscienza è quella facoltà, per la quale lo spirito ha la conoscenza immediata delle sue proprie operazioni: la potenza non è una operazione dello spirito, e non può essere, per conseguenza, l'oggetto della coscienza. In verità ogni operazione dello spirito è l'esercizio di qualche potere o facoltà dello spirito: ma noi non abbiamo coscienza che dell'operazione, la facoltà resta al di fuori della scena; e se dall'operazione noi possiamo a buon diritto indurre la facoltà, fa d'uopo ricordarci, che questa induzione non è della coscienza, ma della ragione.

« Noi abbiamo ben presto, in virtù delle leggi della nostra costituzione intellettuale, una convinzione o una credenza, che esiste in noi qualche grado di potenza attiva. Questa credenza nondimeno non è la coscienza, perchè essa può essere ingannatrice, mentre la testimonianza della coscienza è infallibile. Così un uomo, che è colpito da paralisia durante la notte, ignora comunemente, che ha perduto la facoltà della parola, sino al momento in cui tenta di parlare; egli ignora, che non può muovere le sue mani e le sue braccia, sino al momento in cui ne fa la prova. Se senza fare alcun tentativo, egli consulta la sua coscienza con tutta l'attenzione di cui è capace,

ella non gl'insegnerà certamente, se ha perduto queste facoltà, o se egli ancora le possiede.

« Questa esperienza prova nettamente, che noi non abbiamo coscienza delle nostre facoltà... La testimonianza della coscienza è sempre infallibile, e non è stata giammai posta in quistione, eziandio da' più determinati scettici, tanto antichi che moderni (1). »

Se noi, io dico a Reid, non abbiamo coscienza del potere, non abbiamo, in conseguenza, coscienza della nostra libertà. Come dunque possiamo esser certi che siamo liberi? Perchè voi pronunciate con un tuono di certezza, che lo spirito umano è dotato di libertà? Voi dite, che la coscienza delle nostre operazioni induce la credenza di un potere: ma non convenite voi forse, che una siffatta credenza può essere ingannatrice, laddove riconoscete per infallibile la testimonianza della coscienza? Voi dunque avete tolto al domma della libertà il motivo infallibile della coscienza, su cui l'aveva stabilito Cartesio, per appoggiarlo sopra di una credenza, che secondo voi stesso può essere ingannatrice. Voi dunque avete favorito piuttosto che contrariato la causa de' fatalisti. Ma vi ha di più. Io voglio concedervi che, in virtù del principio della causalità, l'esistenza di un'operazione induca l'esistenza di un potere; ma con qual diritto potete voi riguardare come interno a noi un tal potere? Noi abbiamo la coscienza solamente de' nostri voleri; questi suppongono, in conseguenza, un potere da cui derivano, ma non suppongono che un tal potere risegga nel nostro spirito; nulla osta che i nostri voleri sieno l'effetto di una causa esterna a noi. Voi dunque avete co' vostri principii precarii, tolto qualunque motivo legittimo al domma della libertà, e tutti gli argomenti, co' quali Bayle combatte l'attività della nostra volontà, sono secondo i vostri principii valevoli.

Ma combattiamo direttamente la dottrina di Reid. Se noi abbiamo solamente coscienza delle nostre modificazioni, come avviene che distinguiamo in noi le tre specie di fatti, di cui abbiamo di sopra parlato? Come distinguiamo le modificazioni passive dalle modificazioni attive? Come distinguiamo le modificazioni attive necessarie dalle mo-

(1) Saggi sulle facoltà attive dello spirito umano, saggio 1, cap. 1.

dificazioni attive libere, le illazioni legittime di un raziocinio da' nostri liberi voleri?

Secondo la scuola di Reid la sensazione è seguita dalla percezione e dalla persuasione dell'esistenza di un oggetto esterno che ci modifica, e dalla percezione e persuasione dell'esistenza di un soggetto modificato; ora non avvi nulla nella percezione interiore della sensazione, che obbliga l'intelletto a queste due relazioni della sensazione all'oggetto esterno che la produce, ed al soggetto che sente? Non avvi qualche cosa nella coscienza della deduzione di un giudizio da altri giudizi, che obbliga l'intelletto a ricondurre questo atto allo spirito come agente? Non avvi qualche cosa nella coscienza dell'atto libero di volere una data cosa, che obbliga l'intelletto a riferire questo atto allo spirito come agente, ed insieme ad attribuire allo spirito stesso la potenza di voler l'opposto, o di non volere la data cosa? Se nulla distingue fra di esse queste percezioni interiori della coscienza, non si vede affatto come l'intelletto possa percepire queste relazioni necessarie. Non si vede perchè esso non possa riguardare la sensazione come un'azione, nè la deduzione di un giudizio come un atto libero. Se poi queste percezioni interiori differiscono riguardo al loro oggetto, in tal caso la coscienza percepisce necessariamente la sensazione come una modificazione passiva, la deduzione di un giudizio come una modificazione attiva necessaria, ed un volere particolare come un atto libero; ma ponendo ciò, si è porre che la coscienza percepisce nel primo caso il soggetto paziente, nel secondo il soggetto agente necessariamente, e nel terzo il soggetto agente col potere di non agire. In questo caso dunque la potenza attiva è percepita dall'atto stesso della coscienza, che percepisce i nostri voleri, e la dottrina di Reid sull'origine della nozione di potenza attiva è falsa.

L'anonimo autore cartesiano delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione fa sull'oggetto osservazioni esatte; stimo cosa utile il trascriverle qui: « *Objicitur sentiri non potest libertas, quin sentiatur potentia non agendi, etiam dum agimus; atqui dum agimus, sentiri nequit potentia non agendi; ergo nec libertas.*

« *Resp. nego min. Dum enim agit homo, sentit ita se agere, ut possit non agere; sentit sibi inesse cum actu*

junctam potestatem non agendi; sentit se pro suo nutu, vique sibi propria hoc vel illud opus efficere. Re quidem vera dum agimus, non potest actus non esse: sed tantum intime conscii sumus hunc actum non existere, nisi quia libere volumus, ita ut penes nos esset illum omittere. Unusquisque propriam ea de re conscientiam interroget, omnisque evanescet dubitatio.

« Instabis. Facultas sentiri non potest, nisi per illius exercitium: atqui actus proprium non est potentiae non agendi exercitium; ergo dum agimus, sentiri nequit potentia non agendi.

« Resp. 1. nego maj. Namque multa in antecessum statuimus in posterum facienda, ac proinde nobis constat facultatem ipsam ante illius exercitium sentiri. Et vero si serio contendis facultatem agendi vel non agendi ante ipsius exercitium non sentiri, ista sponsione te provoco: circa utramque hanc partem contradictoriam, *mox cantabo, mox non cantabo*, electionem tibi permitto. Dic si velis, me esse cantaturum, et sponde mihi unum nummum, si non cantaverim; ego centum nummos tibi spondeo, si cantem: dic, si tibi magis libuerit, me non esse cantaturum, et unum nummum mihi promittens si cantaverim, ego tibi centum nummos polliceor si non cantem. Hæc conditio vel æqua tibi videtur vel iniqua; si æqua cur tamen eam nunquam accepturus es, nisi apud omnes habearis ut insanus? Si iniqua, quam ob causam? Nonne quia tibi persuasum est, me conscium esse facultatis cantandi, vel non cantandi, priusquam alterutrum elegerim, ac proinde ex meo arbitrio pendere victoriam?

« Resp. 2. Nego min. Facultas enim agendi et non agendi, non duplex, sed unica et simplicissima est potentia, quæ duabus æquivalet: hæc quippe nihil aliud est quam facultas sese, prout libet, determinandi: atqui ejusmodi facultas potentiam agendi et non agendi complectitur; ergo dum agit homo, intime sibi conscius est potentiae ab actu abstinendi (1). »

Reid vuol provare, che noi sentiamo colla coscienza di noi stessi il potere attivo, perchè un uomo, il quale è colpito da paralisia nella notte, ignora, sino al momento in cui egli tenta di parlare, di aver perduto la facoltà

(1) *Ethica generalis dissertatio I, § II, quaent. II.*

della parota; ed ignora, che non può muovere le sue mani e le sue braccia, sino al momento in cui ne fa la prova. Ma qui Reid confonde gli atti comandati, l'efficacia della volontà, la quale efficacia consiste negli atti comandati, col potere intrinseco alla volontà. I moti sono cose esterne al me: essi non sono perciò l'oggetto della coscienza. L'uomo di cui parla Reid sente che egli ha il potere di voler parlare e di non voler parlare, di voler muovere la sua braccia, e di non voler muoverle, ed in ciò non s'inganna: egli non ha coscienza, che di ciò solamente; l'efficacia della sua volontà sul suo corpo non è un oggetto della coscienza, che egli ha di sè stesso.

LEZIONE XCI.

CONTINUAZIONE DELLA STESSA MATERIA: SI RISPONDE ALLE OBBIEZIONI
CONTRO LA LIBERTÀ DALLA NECESSITÀ DELLA NATURA.

I nostri voleri sono adunque azioni nostre, sono modificazioni interne prodotte in noi medesimi. I filosofi domandano: *la coazione toglie il volontario?* Ciò vale quanto domandare; *la coazione può essa penetrare nell'interno dell'anima?* Essi rispondono alla quistione dicendo, che la volontà è immune da qualunque coazione riguardo agli atti elicitati. Supporre che la volontà sia soggetta alla coazione pe' suoi atti elicitati è lo stesso di supporre che ella voglia non volendo, il che è assurdo. La coazione non penetra dunque, e non può penetrare nell'interno dell'anima. La volontà è dunque, riguardo agli atti elicitati, immune per sua natura da qualunque coazione.

Ma per gli atti comandati esterni i filosofi parlano un linguaggio diverso: alcuni credono che la volontà, riguardo a questi atti, può essere forzata. Un uomo che cade dall'alto di un balcone, perchè gli vien meno il sostegno, è trasportato dall'alto in basso dalla forza di gravità, non già dalla propria volontà, come quando volontariamente scende per i gradini di una scala. Inoltre l'efficacia della volontà è molte volte sospesa; così una paralisia fa sì che il membro affetto, per esempio un braccio, non ub-

(1) *Edrica generalis dissertatio I, § II, quaent. II.*

bidisca alla volontà. Similmente un uomo chiuso in una prigione non può escirne perchè non ha nel proprio corpo una forza sufficiente, la quale essendo sommersa alla volontà possa superare gli ostacoli esterni, che impediscono il corpo di sortir fuori dalla prigione. « *Voluntas cogi potest quoad actus imperatos, sive exteriores, minime » vero quoad actus elicitos sive interiores.*

» *Voluntas cogi potest quoad illos actus, qui, ipsa prorsus invita, fieri possunt: atqui actus imperati sive exteriores, fieri possunt, voluntate prorsus renitente, ut videre est in homine qui in carcerem trahitur: ergo, etc.* »

Così, fra gli altri, l'autore citato delle istituzioni filosofiche ad uso del seminario di Lione (dissertaz. 1. § 1, dell'etica generale).

Altri filosofi, co' quali io sono di accordo, insegnano che non essendo questi atti *atti comandati*, non può da questi inferirsi, che gli atti comandati possono essere coatti. La caduta di un uomo in forza della gravità non è un atto comandato, e nel braccio paralitico che non si move, la quiete non è un atto comandato. Basta distinguere la volontà dalla sua efficacia. Un atto comandato è un atto voluto, e che si pone perchè si vuole, e non si pone se non si vuole. L'atto comandato non può dunque aver esistenza senza un precedente atto elicito. Un tal atto non può in conseguenza mai esser forzato, ossia prodotto da una forza esterna all'anima.

I filosofi domandano eziandio: *Un grave timore toglie esso il volontario?* Essi rispondono dicendo: *Un timore grave, il quale non toglie la ragione, non toglie il volontario ma lo diminuisce: metus gravis quo stante manet homo sui compos, non tollit voluntarium sed minuit*, così fra gli altri il più volte citato autore della filosofia di Lione.

Non trovo esatta questa proposizione. I voleri dipendono interamente da noi: i desiderii, le inclinazioni, le affezioni si possono eccitare nell'anima nostra dagli oggetti esterni, e noi a certi riguardi siamo passivi in tali modificazioni; esse prevengono la nostra volontà, ma non sono i nostri voleri. Un grave timore dispone l'anima a volere certe date cose, ma non produce il volere il quale dipende da noi. In una furiosa tempesta il mercadante, che si trova sul bastimento in alto mare, getta la mer-

cauzia; egli è spinto a questo atto da un grave timore di naufragarsi. Questo grave timore, dicesi, non toglie il volontario, ma lo diminuisce, poichè il mercadante getta nel mare con dispiacere la sua mercanzia: egli vorrebbe conservarla, se potesse ciò fare senza pericolo del naufragio; questo dispiacere, che accompagna l'atto del mercadante, diminuisce il volontario, sebbene nol tolga. I moralisti chiamano questa specie di azioni *azioni miste*, sembrando loro che sieno in parte volontarie ed in parte involontarie. Io non credo che si debba fare una specie particolare di queste azioni miste, considerandole come determinazioni della volontà, ma che volendole distinguere, si debbano distinguere dalla diversità de' desiderii e degli eccitamenti che le precedono. Mi sembra, che si confondano le disposizioni a volere co' voleri. Il mercadante conosce il valore delle sue merci, ed ha il desiderio di conservar le. Egli conosce il pericolo del naufragio e prevede che naufragandosi perderebbe le merci e la vita: egli desidera di vivere, ed il desiderio di vivere deve nel conflitto prevalere al desiderio di conservar la merce; poichè vuole la merce per goderne, e non può goderla se egli non è in vita. Io dunque vedo qui un conflitto di desiderii: io scorgo un giudizio che pronuncia essere un minor male il perder le merci, che il perder le merci e la vita insieme; io vedo un conflitto fra il desiderio di conservar le merci e quello di conservar la vita: in tutto ciò io non ritrovo ancora l'atto della volontà: l'atto del volere viene in seguito; e questo atto è semplice ed indivisibile; come dunque concepire una diminuzione di questo atto prodotto dal timore?

Nondimeno vi è qualche cosa che distingue queste azioni dette miste dalle altre. Supponiamo che un uomo sia ammalato, e che un medico prescriva l'uso del latte, pel quale egli, essendogli piacevole il bere, ha desiderio; in tal caso io non trovo alcun conflitto di desiderii. Egli giudica, che il far uso del latte è un bene, perchè tende a dargli la sanità: egli desidera la sanità, e desidera di far uso del latte, perchè a lui piacevole; questo desiderio del latte tende ad un atto, a cui tende ancora il desiderio della sanità.

Ma supponiamo un altro ammalato, a cui il medico prescrive l'uso di una bevanda amara e disgustosa: egli desi-

dera di liberarsi dal male di cui è affetto, abborrisce l'uso di questa bevanda: il primo desiderio tende all'uso della bevanda disgustosa, il secondo tende al non uso di questa bevanda: vi è dunque qui un conflitto di desiderii. Le azioni miste perciò si possono distinguere dalle azioni pienamente volontarie, non già per gli atti della nostra volontà, ma per i motivi e per gli eccitamenti che precedono la determinazione della nostra volontà. Quando non vi è conflitto fra questi motivi, ciò che segue dalla determinazione della volontà, sarà un'azione *pianamente volontaria*; quando poi vi è conflitto, l'azione che segue dalla determinazione della volontà sarà una *azione mista*. Tale mi sembra essere l'esatta analisi di queste due specie di atti volontari di cui parlano i moralisti. Nel distinguerle essi hanno in vista di determinare i diversi gradi di colpa o di merito, che si debbono distinguere negli atti volontari. Se un uomo è minacciato di morte, nel caso egli non faccia in giudizio una falsa testimonianza a carico di un innocente, cedendo alla minaccia ed attestando il falso, egli pecca certamente contro la legge eterna del giusto e dell'onesto, ma la sua colpa sarà minore in questo caso, che in quello in cui egli attesterebbe il falso, mosso dall'invidia di veder esaltato l'innocente: questa diversità di colpa dipende qui dalla diversità dei motivi. Si può e si deve, quando non si offendono i diritti degli altri, secondare il natural desiderio di conservar la vita; vi è dunque qui conflitto fra due desiderii tutti e due leciti; ma nel caso dell'invidia non vi può esser conflitto che fra la ragione, la quale prescrive il dovere, e l'invidia a cui si deve resistere. Da ciò mi sembra, che dipenda il diverso grado di colpeabilità, che i moralisti ravvisano in questi diversi atti.

Supponiamo nell'uomo mosso dall'invidia, forti rimorsi di coscienza che lo spingono a desistere dal calunniare l'innocente; ma supponiamo inoltre, che i pungoli replicati della stessa l'inducono finalmente a calunniarlo; diremo perciò che egli è meno colpevole, perchè ha rimorsi, che nol sarebbe se operasse senza alcun rimorso?

Non mi sembra dunque giusto il principio, da cui i moralisti fanno dipendere il diverso grado di colpeabilità negli atti volontari. Ciò non consiste nell'essere l'atto in questione più volontario, ma ciò dipende dalla natura del mo-

tivo secondo il quale la volontà si determina: se questo motivo è lecito di sua natura, e che è solamente in conflitto con un altro motivo, a cui deve essere subordinato, l'atto sarà meno colpevole di quello che lo sarebbe, se il motivo è di sua natura illecito. Questo mi sembra il vero punto di vista sotto il quale si deve riguardare la diversa colpeabilità degli atti volontari.

Rivolgiamo la medaglia, e consideriamo tali azioni relativamente al merito. L'uomo minacciato dalla morte, se non calunnia l'innocente, supponiamo che ubbidisca alla voce del dovere; e che attestando la verità sostenga l'innocente calunniato; diremo noi, che costui è meno degno di lode, perchè il suo atto non è pienamente volontario, essendo la volontà dal timor della morte spinta in direzione contraria, cioè alla calunnia? Diremo noi, che egli sarà meno degno di lode di colui, che senza essere minacciato dalla morte, e senza avere alcun motivo, che spinga la sua volontà in direzione contraria, attesti l'innocenza calunniata? Chi potrà sostenere siffatte proposizioni? I moralisti non hanno dunque ben giudicato delle azioni da loro chiamate *miste*. Concludiamo, che tutti i voleri sono spontanei, e che qualunque coazione ripugna la volontà.

Alcuni fatalisti ammettono la libertà dalla coazione, ma negano la libertà dalla necessità della natura: questa è la dottrina di Collins, nelle sue ricerche filosofiche sulla libertà: egli adduce vari argomenti in favore della sua dottrina: molti di questi argomenti consistono nel confondere le tre specie di fatti, di cui ho parlato, e perciò nell'attribuire alla nostra facoltà di volere ciò che non appartiene che alla nostra facoltà di conoscere. Egli stabilisce a questo modo lo stato della quistione sull'esistenza della libertà dalla necessità della natura: « L'uomo è un *agente necessario*, se tutte le sue azioni sono determinate dalle cause che lo precedono in modo, che è impossibile che alcuna delle azioni che egli ha fatto abbia potuto non accadere, o essere in un modo diverso da quello in cui è stata: e che alcuna delle azioni che egli farà non possa non accadere, o essere in un modo diverso in cui sarà. Egli è un *agente libero*, se può in ogni tempo, malgrado le circostanze in cui si trova, e le cause che lo muovono, fare cose differenti od opposte: o, per esprimermi

altrimenti, se egli non è sempre invisibilmente determinato a ciascun istante dalle circostanze in cui si trova, e dalle cause che lo movono a fare precisamente l'azione che egli fa, ed a non potere farne un'altra. »

Clarke ha combattuto il trattato di Collins: egli pretende, che la nozione di *agente necessario* è una nozione contraddittoria: « perchè ciò che *agisce necessariamente* in effetto non agisce in alcun modo, ma è solamente il soggetto sul quale l'azione si fa: esso non è affatto un *agente*, ma un puro *paziente*; non si move in alcun modo, ma è solamente mosso. . . . Ogni potere di agire racchiude essenzialmente nello stesso tempo il potere di non agire: altrimenti ciò non è agire, ma è essere il soggetto dell'azione del potere qualsiasi, che cagiona queste azioni. »

Reid ha adottato la stessa dottrina di Clarke. Secondo dunque l'opinione di questi filosofi la libertà dalla coazione è inseparabile dalla libertà dalla necessità della natura.

Il comune de' filosofi e de' teologi insegnano una dottrina opposta: essi pretendono che ogni atto libero è volontario, ma che non ogni volontario è libero; che la libertà dalla coazione, in conseguenza, può andar disgiunta dalla libertà dalla necessità della natura. Essi adducono vari argomenti a favore di questa distinzione. L'uomo non può non volere esser felice e perfetto: questa tendenza al bene in generale è in lui invincibile. Ora, il volere essere felice è un'azione interna, è un atto volontario; vi è dunque nello spirito umano un atto immune da qualunque coazione, ma che l'uomo non ha il potere di non porre, poichè egli non ha il potere di volere e di non voler esser felice. La libertà dalla coazione è dunque in questo atto, disgiunta dalla libertà dalla necessità della natura.

La potenza di agire, dicono Clarke e Reid, implica la potenza di astenersi. Io rispondo, che la potenza di agire liberamente, cioè di produrre atti liberi, implica certamente la potenza di astenersi, ma che la potenza di agire necessariamente non implica la potenza di astenersi. È certo, che non vi può essere alcun atto di alcuna causa, senza che questa causa abbia il potere di produrlo, poichè ciò che avviene può certamente avvenire, *ab esse ad posse*, dicono le scuole, *valet consequentia*. Ma la possibilità di un avvenimento non implica nella causa la possibilità del non avvenimento.

Inoltre noi siamo attivi negli atti dell'intelligenza: questi derivano dalla forza analitica e sintetica dell'anima: ma questi atti pe' quali si ha il potere di porli sono necessari, non avendo l'anima il potere di non porli: non è certamente l'anima che percepisce l'eguaglianza fra quattro più quattro ed otto, libera di non percepirla, e di percepirla la disuguaglianza; ma questa percezione è un effetto che l'anima pone in sè stessa, e pel quale è attiva, non già passiva, come è passiva nella sensazione. Questo argomento prova in un modo senza replica, che la spontaneità è distinta dalla libertà intera che comprende la libertà dalla coazione e dalla necessità della natura. Clarke e Reid confondono visibilmente la spontaneità colla libertà. Non può certamente un essere, essere fornito di libertà e non essere attivo, ma può esser dotato di attività e privo di libertà.

La nozione di *agente necessario* non è certamente una nozione contraddittoria. Può benissimo concepirsi un essere determinato dalla sua natura ad una specie di azioni, senza avere il potere di non farle: esso in tal caso sarà il principio efficiente di alcuni effetti: ma non sarà libero riguardo a questi. Quando un effetto esiste perchè la causa esiste, esso è un effetto necessario, perchè segue dalla naturale azione della causa: esso è un effetto di una causa libera, quando esiste, non perchè la causa esiste, ma perchè essa lo fa esistere.

Collins ragiona male contro l'esistenza della libertà, ma Clarke lo combatte pure male.

Il primo, per attaccare la libertà, ricorre agli atti necessari dell'intelligenza: egli confonde visibilmente gli atti elicitati della volontà cogli atti comandati: egli ignora lo stato della quistione: è certo, che io non son libero nel giudicare, che due più due sien quattro: che tutti gli angoli di un triangolo sieno eguali a due angoli retti; ma è forse questo il punto di cui si tratta? Noi parliamo della libertà de' nostri voleri, non già di quella delle nostre conoscenze. Noi siamo attivi nell'attenzione, ne' giudizi, nei raziocini, ma non siamo liberi; come concludere dalla necessità degli atti dell'intelligenza alla necessità degli atti della volontà?

Ma se Collins si è ingannato, confondendo l'intelligenza colla volontà, Clarke, che ha cercato di combatterlo,

si è ingannato ugualmente confondendo la passività dell'anima colla sua attività: egli non ha veduto, che lo spirito umano è passivo nelle sensazioni; ma che è attivo ne' giudizi e ne' raziocini, e generalmente in tutti gli atti della meditazione. Collins ha fatto, in sostanza, il seguente argomento: le percezioni, i giudizi, i raziocini, sono azioni necessarie; dunque lo sono egualmente i voleri: l'illazione è più universale delle premesse: i voleri sono atti *sui generis*, essi son liberi, e la libertà non si trova che in essi; si fanno vani sforzi cercando la libertà al di fuori della volontà. Clarke ha risposto a Collins, dicendo che noi non siamo attivi nelle nostre percezioni, ne' nostri giudizi e ne' nostri raziocini; ma se la cosa è così, non è lo spirito che dice *è* o *non è* ne' giudizi, ne è egli che dice *dunque* ne' raziocini. Ciò ripugna alla testimonianza della coscienza. Un'analisi esatta delle facoltà dello spirito avrebbe preservato tutti e due questi filosofi dall'errore.

L'anima de' bruti sembra dotata di sola spontaneità non già di libero arbitrio. L'anima del gatto è il principio de' moti che esso fa per prendere i topi, ma non è il principio libero. Esercitando questa attività spontanea l'animale, esso non governa la sua volontà: questa è governata dalle impressioni ricevute e dall'istinto, che la porta a ricercare invincibilmente le cose che le piacciono ed a fuggir quelle che le dispiacciono. Reid conviene di ciò; ma perchè non si accorge che questa sua dottrina è in contraddizione coll'altra da lui insegnata, la quale fa consistere la libertà nell'attività? Clarke ha evitato questa contraddizione sostenendo che i bruti sono liberi: egli sostiene che le azioni di tutte le creature viventi sono tutte essenzialmente libere. Ma niun uomo, il quale pone un'essenzial differenza fra la sensibilità e l'intelletto, e perciò fra l'anima de' bruti e quella degli uomini, oserà concedere il libero arbitrio a' bruti.

Clarke ha scritto un pessimo trattato contro Collins; questo trattato è pieno di nozioni inesatte e di molti sofismi.

Se un corpo si muove uniformemente in linea retta, esso persevererà a muoversi così, se una causa esterna non obbligherà a cambiare il suo stato: esso non ha il potere di cambiare nè la sua velocità, nè la sua dire-

zione. Se un cane si muove verso levante, ha il potere di cambiare la sua direzione e la sua velocità muovendosi con maggior velocità verso ponente: esso di fatto alla voce del padrone cambia la sua direzione primitiva, movendosi con maggior velocità verso ponente: un tal potere risiede nell'anima del cane: esso è determinato invincibilmente dalla voce del padrone a voler muoversi verso ponente. Questa osservazione può farci distinguere due specie di cause necessarie, cioè le *cause meccaniche*, le quali sono prive di qualunque percezione, e le *cause percettive* che sono dotate di percezione. Le prime sono quelle che sono talmente costanti ne' loro atti, che non hanno alcun potere intrinseco di cambiarne la serie: le seconde sono quelle che hanno un potere intrinseco di cambiar la serie de' loro atti, prendendo occasione dal cambiamento delle loro percezioni, ma che poste tutte le condizioni necessarie per agire in un dato modo, non possono non agire in quel dato modo. Le cause *libere* poi sono quelle, le quali, poste tutte le condizioni necessarie per agire, hanno il potere di agire e di non agire.

Altrimenti: Le cause meccaniche non hanno alcun potere intrinseco di produrre atti diversi da quelli che esse producono. Le cause necessarie percettive hanno un potere intrinseco di produrre atti diversi o opposti a quelli che esse producono; ma questo potere nel suo esercizio è determinato invincibilmente da cause esterne. Le cause libere hanno non solamente un potere intrinseco di produrre atti opposti a quelli, che esse producono, ma eziandio nell'esercizio di tal potere non sono invincibilmente determinate dalle cause esterne. Si legga il passo che ho trascritto di Tommaso d' Aquino nella prima parte di questa psicologia.

I fatalisti pretendono, che l'esistenza della libertà dalla necessità della natura ripugna al principio della causalità: *non vi ha effetto senza una causa*. I nostri voleri sono effetti: vi deve dunque per ciascun nostro volere essere una causa per la quale esso ha piuttosto esistenza, che non ha esistenza. Ora posta la causa segue necessariamente l'effetto. Tutti i nostri voleri sono dunque effetti necessari di alcune cause, e perciò sono impossibili dei voleri liberi. Se io pongo, per cagion di esempio, il volere A, vi deve essere una causa di questo volere A, e

non vi è alcuna causa di non porre il volere A ; ora posta la causa di questo volere A, il volere A si pone necessariamente : e non essendovi la causa di non porre il volere A, è impossibile il non porre il volere A : ciò vale quanto dire, che non abbiamo il potere di non porre il volere A ; ora se il volere A si pone necessariamente e se non abbiamo il potere di non porlo, il volere A non sarà libero. L'esistenza della libertà, concludono i fatalisti, ripugna dunque al principio della causalità.

Ecco la mia risposta al proposto argomento : *ogni effetto suppone necessariamente la causa*, è questa una verità necessaria ; ma la proposizione : *posta la causa si pone necessariamente l'effetto*, non può ammettersi senza una distinzione : *posta la causa necessaria si pone necessariamente l'effetto*, ammetto la proposizione : *posta la causa libera si pone necessariamente l'effetto*, nego la proposizione.

La coscienza, su cui deve essere appoggiata l'intera filosofia, mi rende certo che io sono causa libera dei miei voleri ; in modo che avendo tutte le condizioni necessarie per agire io ho il potere di agire o di non agire. L'esperienza mi mostra, in conseguenza delle cause libere ; ed il principio generalmente inteso : *posta la causa si pone necessariamente l'effetto*, è falso.

Collins insiste, e presenta l'obiezione nel modo seguente : « Tutto ciò che ha un cominciamento deve avere una causa, ed ogni causa è una causa necessaria. Se una causa non è necessaria, essa non è causa. Perchè se le cause non sono necessarie, esse non hanno una relazione particolare coi loro effetti, e potranno produrre indifferentemente tutte le sorti di effetti, e con ciò si rende possibile il sistema del caso sostenuto da Epicuro, e questo universo ove regna tanto ordine e tanta regolarità potrebbe essere stato prodotto da un concorso fortuito e confuso di atomi ; o, il che vale lo stesso, potrebbe essere stato prodotto senza alcuna causa. Perchè quando noi combattiamo il sistema del caso di Epicuro, non diciamo noi forse, e con molta ragione, essere impossibile che il caso abbia giammai potuto produrre un tutto, ove vi sia ordine e regolarità, il caso non avendo una relazione particolare con questo effetto, e che un tutto regolare, il quale ha avuto un cominciamento deve avere per causa un essere intelligente come essendo la sola causa propria

a produrre questo effetto? Tutto ciò fa vedere, che le cause hanno una relazione necessaria con certi effetti, e non già con altri effetti. E se esse hanno una relazione particolare con certi effetti, e non con altri, esse non potrebbero, in alcuna maniera, esser le cause di questi altri effetti, a' quali non hanno una relazione particolare. E per conseguenza una causa che non ha relazione particolare con un effetto, ed una causa che non è causa di questo effetto è la stessa cosa. E se una causa, che non ha relazione particolare con questo effetto non è causa di esso, segue, che una causa la quale ha una relazione particolare col suo effetto sia una causa necessaria. La libertà dunque o il potere di agire o di non agire, o di fare azioni differenti o opposte in virtù delle stesse cause, è una libertà impossibile, e che tende all' ateismo.

Tutta questa infelicissima diceria contiene nozioni vaghe e false. Ogni effetto ha una relazione particolare ed essenziale colla sua causa; ma che cosa è mai questa particolar relazione, se non la sua causalità o produzione? Ogni causa che produce un effetto deve avere il potere e la sufficienza di produrlo: ciò è incontestabile; ma da ciò segue forse, che una causa avendo il potere prossimo, e tutte le condizioni richieste per produrre un effetto debba necessariamente produrlo? per poter dedurre questa illazione, bisogna supporre che ogni causa è necessaria; e che non vi sono cause libere, il che è una miserabile petizione di principio. Vi vuole poi tutta l'arditezza di un impostore, per identificare il domma della libertà col caso puro degli epicurei. I difensori della libertà provano che un essere intelligente ed infinito è la sola causa capace di produrre l'universo che ammiriamo. Ora questo essere supremo essendo sufficientissimo a se stesso, non può essere determinato dalla sua natura a produrre questo universo; egli l'ha dunque prodotto con un atto libero; la sola libertà, è dunque la causa capace di un universo contingente tanto nelle sue parti che nella combiuazione e nei rapporti di queste parti.

Le cause de' nostri voleri, replicano i fatalisti, sono necessarie; i nostri voleri sono dunque effetti necessari. Si conviene, e' dicono, dai difensori della libertà, che le

determinazioni della nostra volontà dipendono dal nostro intelletto, e che l' intelletto è una causa necessaria; i nostri voleri essendo dunque effetti di una causa necessaria, sono eziandio necessari. L' uomo è invincibilmente determinato dalla sua natura a volere il bene, ed in conseguenza non volere il male. Egli dovendo scegliere fra molti beni non può non iscegliere il maggiore, e dovendo scegliere fra più mali non può non iscegliere il minore. Ora i giudizi dell' intelletto che mostrano allo spirito i maggiori beni ed i minori mali, sono atti necessari; i voleri dunque che sono effetti di questi giudizi sono eziandio necessari. Se poi si mostrano allo spirito beni o mali uguali, egli non isceglierà, e rimarrà irrisolto, finchè qualche causa sovente impercettibile non determini la volontà da un lato piuttosto che da un altro.

« Norris osserva con molto giudizio, che *ogni uomo, il quale pecca, s' immagina nel tempo in cui egli pecca, che tutto ben considerato, è minor male, di fare ciò che egli fa, che di non farlo, poichè altrimenti sarebbe impossibile che egli peccasse*. Ed egli lo prova per l' esempio di Pietro, che negò il suo maestro: *S. Pietro giudicò che doveva scegliere il partito che prese, cioè egli giudicò che il delitto di negare il suo maestro, in questa occasione, era un minor male del rischio cui si sarebbe andato incontro non negandolo; per tal motivo appunto egli scelse un tal partito* (1).

Ad un tal giudizio si dà nome di *giudizio pratico dell' intelletto*. Si pretende, in conseguenza, che la volontà essendo determinata dal giudizio pratico dell' intelletto, i nostri voleri sono effetti di cause necessarie, e perciò effetti necessari.

Rispondo, che la recata obbiezione è fondata su di una supposizione falsa, cioè che i nostri voleri sono effetti de' nostri giudizi che li precedono. Il giudizio si può esprimere così: *il fare la tal cosa è migliore di non farla*. Ora un tal giudizio non produce il *voglio fare la tal cosa*; è questo atto di volontà un atto *sui generis*: il giudizio primo è accompagnato dalla coscienza della necessità, laddove l' atto del volere che lo segue è accompagnato dalla coscienza di potere non porlo. I nostri vo-

(1) Collins, *op. cit.*

leri non sono effetti che dello spirito stesso, che li fa esistere, ed egli è la causa libera di essi, perchè poste tutte le condizioni per volere, egli ha il potere di volere e di non volere. I motivi quali che siano non sono la causa efficiente d' nostri voleri; essi dispongono, eccitano a volere, ma con tutte le disposizioni lo spirito è egli che deve dire *voglio fare*; ed egli ha il potere di porre questo volere e di non porlo. Ma è egli vero, che la volontà nella scelta de' beni e de' mali segua costantemente il calcolo dell' intelletto? Allora che l' uomo delibera, egli si trova sospeso o fra il dovere ed il piacere, o pure fra più beni o più mali della stessa natura. Ora può avvenire, che l' uomo conosca il dovere, e che egli giudichi di non dovere fare la tale azione; ma che sedotto dal piacere non segua il giudizio pratico della ragione: ciò avviene sovente, si verifica nella condotta degli uomini il *video bona proboque, deteriora sequor*; ed io su di questo punto penso con Locke, che l' uomo non segue, nel conflitto de' motivi, il giudizio della ragione circa il maggior bene, ma opera a seconda delle impressioni piacevoli o dolorose, che gli oggetti eccitano nel suo spirito, a seconda de' suoi desideri e delle sue passioni. È dunque una proposizione falsa quella la quale pone, che quando S. Pietro negò il suo divin maestro, giudicò che era miglior cosa negarlo, che il non negarlo: un tal giudizio non potè aver luogo nell' anima di questo apostolo. Egli nel peccare non seguì questo giudizio chimerico, ma seguì l' impressione del timore: egli ebbe paura di confessare esser discepolo e seguace di Gesù Cristo. Il timore non è un giudizio, sebbene alcune volte il giudizio è un elemento di esso, come appresso s' intenderà meglio; ma il giudizio, che entra col timore, non è il giudizio che pronuncia sulla relazione de' beni e de' mali.

L' uomo non solamente vede il meglio, e si appiglia al peggio nel caso di conflitto fra il dovere ed il piacere, ma eziandio nel caso del conflitto fra i piaceri; quante volte l' uomo per seguire la seduzione del piacere presente va incontro a dolori di gran lunga maggiori! La giornaliera esperienza ci rende certi di queste verità. Avviene ogni giorno, che gli uomini operano contro le loro coscienze, per seguire le loro passioni: senza di

ciò non vedremmo gli uomini mangiare e bere ciò che sanno esser nocivo alla sanità del loro corpo; noi non li verremmo negligenzi ne' loro affari, e passare giorni interi nell'ozio, nel giuoco e nelle crapule.

Se per giudizio pratico s'intende dunque un giudizio il quale pronuncia sul valore dei beni e dei mali, non vi è una proposizione più contraria all'esperienza, quanto quella la quale pone, *che la volontà segue necessariamente il giudizio pratico dell'intelletto.*

Ma è certo, replicano i fatalisti, che la volontà non può determinarsi senza motivi. Ogni volere 'deve avere un motivo qualsiasi. Quando nulla si oppone a questo motivo, esso deve necessariamente determinare la nostra volontà; quando vi sono motivi contrari il più forte deve prevalere. Noi ragioniamo de' moti degli uomini alle loro azioni, come di tutte le altre cause a' loro effetti. Se l'uomo fosse un agente libero, e che non fosse governato da' motivi, tutte le azioni sarebbero puri capricci; le ricompense e le pene non avrebbero su di lui alcun effetto; ed un essere simile non potrebbe educarsi e governarsi. Si potrebbe, continuano i fatalisti, paragonar la volontà ad una bilancia. Con pesi uguali la bilancia resta in equilibrio; con pesi disuguali il bacino, ove vi è il peso maggiore, discende. La volontà co' motivi eguali rimane irrisolta, con motivi disuguali è trasportata dal motivo il più forte. Bayle insiste molto su questo paragone.

Facendo uso delle mie antecedenti osservazioni, si può facilmente cenoscere la falsità di questa obiezione. I motivi, io ho detto, qualsiasi, non sono le cause efficienti dei nostri voleri: *io giudico* non è lo stesso di *io voglio*, e non è la causa di *io voglio*; io rimango padrone di seguire il mio giudizio e di non seguirlo. Similmente: *io desidero* non è lo stesso di *io voglio*, nè la causa efficiente di *io voglio*; i giudizi, i desiderii, le passioni, le dilettazioni provenienti sono la causa de' nostri voleri: tutte queste diverse modificazioni dello spirito dispongono, invitano, eccitano a volere; ma lo spirito ha il potere di seguire questi eccitamenti e di non seguirli. I motivi dunque quali sieno non determinano invincibilmente la volontà.

Il paragone poi della bilancia è antifilosofico. La bilancia non ha alcun potere intrinseco di cambiare il suo

stato: i pesi sono la causa efficiente del moto dei suoi bacini: il paragonare il corpo inerte collo spirito intelligente e volente è una cavillazione indegna di un filosofo di buona fede.

Reco qui volentieri la risposta, che il dotto professor Tedeschi dà a questa difficoltà, la quale è conforme alla mia, ed a quella di molti illustri difensori del domma del libero arbitrio: « Quantunque sentiamo di aver nell'essenza medesima della nostra coscienza peculiari regole per dirigere la medesima volontà, e proviamo due specie di tendenze distinte ed opposte, le une delle quali ci traggono al godimento e ad una falsa felicità, le altre ci spingono al giusto, al buono, alla virtù; pure sempre ci riconosciamo liberi di scegliere e di agire, di sospendere e di mutare l'atto cominciato, e di ricominciarlo, ove ci avesse avuto la volontà di non proseguirlo. E sebbene non eleggiamo senza motivi, cioè senza un'interna impulsione, senza un calcolo dell'esterne circostanze dalle quali o bene o male può venircene, pure non cada in pensiero, che di libertà noi privi siamo, o che ogni nostro atto a leggi di necessità ubbidisca. I motivi ed il paragone di questi motivi sono le condizioni necessarie all'esercizio del libero arbitrio: perciocchè mancando i medesimi vien meno quanto serve di occasione alla libera elezione, o ciò cui puossi per scelta e senza necessità resistere o secondare. I motivi poi, le interne impulsioni e le esterne circostanze danno occasione alla deliberazione, e non la determinano irresistibilmente mercè le propensioni ad agire, e le naturali disposizioni a cadere nell'appetito e sentire avversione ad una cosa; la natura non ci costringe ad eleggere ed operare in una determinata maniera, ma soltanto ci chiama, c'invita, ci sollecita a ricercare o fuggire qualcosa, e mandare ad esecuzione gli atti conforme al bisogno ed alle esteriori circostanze, lasciando intanto a noi la possibilità di secondare o di resistere (1). »

Ma come il punto principale, su cui i fatalisti appoggiano le loro obbiezioni contro la libertà, è l'influenza dei motivi sulle determinazioni della volontà, così fa d'uopo trattenerci ancora sull'esame di questo punto.

(1) *Par. 1, cap. 3, sez. 1.*

La libertà è appoggiata sull'intelligenza: ho provato nella prima parte, che lo spirito umano ha l'idea di un bene sommo, e che vi tende invincibilmente: qualunque bene particolare a cui lo spirito attende, e che gli si presenta sotto l'aspetto di bene, è un motivo sufficiente per determinar la volontà; ma non essendo il bene sommo, non la determina mai invincibilmente. È questa la soda dottrina dell'acutissimo san Tommaso di Aquino: « Quidquid ratio potest apprehendere ut bonum in hoc voluntas tendere potest: potest autem ratio apprehendere ut bonum non solum hoc quod est *velle* aut *agere*, sed hoc etiam quod est *non velle*, et *non agere*. Et rursum in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali. Et secundum hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere eligibile vel fugibile. Solum autem perfectum bonum quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali, aut alicujus defectus. Et ideo ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus aut esse miser (1). »

Si domanda: l'uomo posto fra due beni uguali per lui, sceglierà egli uno piuttosto che l'altro, oppure non agirà per mancanza di motivo? I filosofi sono divisi in questa controversia; alcuni con Leibnizio pretendono, che l'uomo non isceglie mai fra due beni uguali l'uno piuttosto che l'altro; altri con Clarke pensano, che l'essere intelligente e libero sceglie tra due partiti uguali, in forza della sua libertà, e che il riguardare la libertà talmente dipendente da' motivi, che ella non possa scegliere fra due oggetti di ugual valore, è lo stesso che distruggerla. È necessario, dicono i primi, che vi sia sempre una ragion sufficiente, che determini la nostra scelta, sebbene noi non ce ne accorgiamo, poichè nulla si può fare senza una ragion sufficiente. Supponiamo, che due ova sembrino perfettamente uguali ad un uomo, e che egli abbia la volontà di mangiarne uno solo, vi deve certamente essere, secondo questi filosofi, una ragione, per la quale questo uomo voglia mangiare l'uno piuttosto che l'altro. Egli ha certamente il potere di mangiare l'uno e l'altro, ma vi deve essere una ragion sufficiente, che

(1) S. Th. 1. 2, Q. 43 a 6.

gli faccia preferire l'uno all'altro; senza di ciò vi potrebbe essere un effetto senza causa. Un'infinità di grandi e piccoli moti interni ed esterni, dice Leibnizio, concorrono con noi, de' quali il più sovente non ci accorgiamo; e quando si esce da una camera vi sono tali ragioni che ci determinano a porre il tal piede avanti, senza che noi vi facciamo alcuna riflessione.

Si è supposto un asino affamato, posto in mezzo a due bacini di avena, che producono sull'asino eguale impressione; oppure un asino egualmente spinto dal dolore della fame e da quello della sete, e posto fra l'avena e l'acqua, che gli produrrebbero un'uguale impressione. Questa supposizione si attribuisce a Giovanni Buridan, filosofo del decimoquarto secolo: onde è venuto in proverbio *l'asino di Buridan*. Si è domandato sul proposito di questo asino, se egli fosse morto della fame nel primo caso, o della fame e della sete nel secondo caso; e ciò per mancanza di un motivo che lo determinasse nel primo caso ad un bacino di avena piuttosto che all'altro, ed a mangiare prima di bere o a bere prima di mangiare nel secondo caso. È questa, dice Leibnizio, una finzione, che non potrebbe aver luogo nell'universo: ma qualora il caso fosse possibile, bisognerebbe dire che l'asino morirebbe di fame nel primo caso, e di fame e di sete nel secondo caso. Vi saranno sempre, continua Leibnizio, molte cose nell'asino e fuori dell'asino, sebbene non si veggano da noi, che lo determineranno ad andare da un lato piuttosto che dall'altro. E sebbene l'uomo sia dotato di libertà, di cui l'asino è privo, sarà vero nondimeno che ancora nell'uomo il caso di un perfetto equilibrio è impossibile, e che un angelo o Dio potrebbe sempre rendere ragione del partito che l'uomo ha scelto, assegnando una causa o una ragione inclinante, che ha determinato l'uomo a sceglierlo. Sovente le cause che ci determinano sono impercettibili.

Un agente libero, dicono altri filosofi, quando se gli presentano due o più maniere di agire egualmente ragionevoli, e perfettamente simili, conserva eziandio in sé stesso il potere di agire. Inoltre questo agente libero può avere ragioni molto buone e molto forti, per non astenersi interamente di operare, sebbene forse egli non abbia alcuna ragione, la quale possa determinare, che

una certa maniera di operare vale meglio di un'altra. Non si può dire, che la scelta fra due maniere perfettamente simili di operare sia un effetto senza causa, poichè un tale effetto ha per causa la libertà dell'agente.

Leibnizio, applicando il principio della ragion sufficiente alla volontà dell'essere intelligente, ne deduceva molte conseguenze. Molti mondi, oltre il presente, sono possibili; ora vi deve essere la ragion sufficiente, cioè un motivo che abbia determinato Dio a dare l'esistenza a questo mondo piuttosto che a tanti altri ugualmente possibili. Il mondo attuale è dunque il migliore, o in altri termini, l'ottimo fra tutti i mondi possibili. Nella natura non possono esservi due esseri perfettamente simili, cioè *indiscernibili*; perchè se vi fossero, Dio e la natura agirebbero senza ragione, trattando l'uno altrimenti che l'altro, e perciò Dio non può produrre due porzioni di materia perfettamente eguali e simili. È questo il principio leibniziano degl' *indiscernibili*. Egli combatteva, con questo principio, l'esistenza del voto immenso ammesso da Newton e da Clarke. Un tal voto, diceva Leibnizio, ruinerebbe la ragion sufficiente: la porzione del voto occupata dal mondo materiale e finito sarebbe perfettamente simile a tutte le altre parti del voto immenso. Iddio non avrebbe dunque avuto alcuna ragion sufficiente di creare il mondo in questa parte dello spazio piuttosto che in un'altra. Clarke pretendeva al contrario che questa dottrina fosse contraria alla sovrana libertà di Dio. In fatti se la conoscenza del migliore è la ragion sufficiente della creazione, e se la conoscenza è necessaria, la ragion sufficiente della creazione è necessaria, e perciò la creazione è pure necessaria. Riguardare l'essere intelligente talmente dipendente da motivi, che egli non possa determinarsi fra due motivi eguali, è un distrugger la libertà.

« Ogni azione deliberata deve essa avere un motivo ?

La risposta a questa quistione dipende dal senso che si attacca al vocabolo *deliberata*. Se per azione deliberata intendiamo un'azione, i cui motivi sono stati antecedentemente comparati e pesati (e tale sembra essere il significato originale del vocabolo), sicuramente una simile azione implica de' motivi, e de' motivi contrari, altrimenti l'intelligenza non avrebbe potuto pesarli; ma se per a-

zione deliberata s'intende semplicemente, come avviene ogni giorno, un'azione preceduta da una determinazione tranquilla e fredda dello spirito, e compiuta con previdenza e volontà, io credo che una folla di azioni simili sia fatta senza motivi. Qui è il luogo di appellarne alla coscienza individuale di ciascun uomo: quanto a me io fo ciascun giorno un gran numero di azioni insignificanti senza avere coscienza di alcun motivo che mi determina. Che se mi si opponesse che io posso essere sotto l'influenza di un motivo, di cui non ho coscienza, non solamente si pone supposizione arbitraria sprovvista di ogni prova, ma si ammette che io posso essere convinto di una ragione, la quale non è mai entrata nel mio spirito. Sovente uno scopo di qualche importanza può essere ugualmente ottenuto da mezzi differenti; in simile circostanza colui che vuole il fine non trova la menoma difficoltà di arrestarsi ad uno di questi mezzi, sebbene egli sia fermamente convinto che il mezzo preferito non avesse alcun titolo a questa preferenza.

« Pretendere che questo caso non può mai presentarsi, è un contraddire l'esperienza del genere umano. Sicuramente un uomo, che deve pagare una ghinea, può possederne duecento di ugual valore per colui che paga e per colui che è pagato, e tutte ugualmente proprie al fine che si tratta di ottenere. Dire che in simil caso il debitore non potrebbe pagare il suo creditore, sarebbe una pretensione ancora più stravagante. Se un uomo non potesse operare senza motivo, egli non possederebbe alcuna potenza, perchè i motivi non sono in nostro potere, e colui che nulla può su di un mezzo necessario nulla può sul fine.

« Non si è giammai dimostrato, che nel caso di un motivo unico, questo motivo debba necessariamente determinare l'azione. Secondo le regole del raziocinio appartiene a coloro che affermano il provare; ora io non ho mai veduto l'ombra di un argomento, ove non si prendesse per accordata là cosa stessa che è in quistione, cioè che i motivi sono le sole cause delle nostre azioni (1). »

Sebbene la volontà, prendendo un partito, cioè volendo

(1) Reid Saggio IV sulle facoltà attive, cap. IV.

qualche oggetto, abbia un vero potere di non volerlo, è nondimeno certo che essa non vuol mai se non che quell'oggetto che è più conforme all'ammasso delle sue passioni e de' motivi, che sono i più forti nell'anima: ella vi si determina da sè stessa liberamente; essa sente che potrebbe non determinarsi, ma vi si determina infallibilmente. Supponendo dunque l'infallibilità, ossia la certezza dell'effetto fintanto che le passioni restano dominanti e superiori alle altre passioni, è chiaro che tutta la vita umana è piena di questi poteri senza effetto. Perchè tutte le passioni dominate ed inferiori non hanno mai effetto, ed intanto gli uomini conoscono per mezzo del sentimento interno che hanno di sè stessi, che nell'atto che seguono la loro passione hanno il potere di seguire il contrario. Questo potere si sente, e perciò esso è reale. La libertà della volontà è appunto un oggetto di esperienza interna.

Queste azioni, cioè questi voleri, sono di un genere differente della volontà di essere felice e di volere il sommo bene: i primi sono tali, che nell'atto che esistono e si pongono dall'anima, questa ha il potere di non porli; ma riguardo al bene in generale ed alla felicità in generale, ella vi è determinata dalla sua stessa natura. Domandate ad un avaro, se può rifiutare una ricca eredità a cui è chiamato, egli vi dirà essere in suo potere l'accettarla e il ripudiarla, ma che non la ripudierà, perchè non vuole operare contro il proprio utile; ma questo avaro, il quale sente di poter ripudiare questa eredità, sente ancora che non ha il potere di voler essere sempre infelice, privo di qualunque piacere ed in preda a tutti i dolori. L'uomo non ha il potere di volere il male come male, nè di rinunciare alla felicità in generale. La tendenza verso il bene sommo lo determina invincibilmente. Tutti gli uomini hanno avuto ed hanno sempre un'infinità di determinazioni invariabili, nelle quali essi non deliberano, ma operano costantemente di una stessa maniera, la quale si può prevedere da ognuno che conosca lo stato del loro cuore. Essi hanno il potere di volere altrimenti di ciò in cui vogliono, ma nello stato in cui sono le disposizioni dell'anima loro tolgono il volere attuale contrario a quello che producono, sebbene non tolgano loro il potere *in sensu diviso*.

Nè si dica che questo potere che non si riduce all'atto, è un potere inutile. La nozione di questo potere è una nozione astratta che lo spirito si forma riflettendo sulla coscienza dell'atto libero: si è sentire un atto col potere di non farlo; questo potere rende dunque libero il volere particolare di cui si tratta, esso non è dunque inutile, perchè rende libero il volere attuale, sebbene non produca il volere contrario. Reid scrive. « Si dice che di molti motivi opposti il più forte prevale sempre; ma questa proposizione non può essere affermata o negata con conoscenza di causa fintanto che non si sa distintamente ciò che bisogna intendere pel motivo il più forte.

« Come sapere se il motivo più forte vince sempre, se si ignora quale è il motivo più forte? Un simile giudizio implica necessariamente qualche misura comune, qualche bilancia col cui mezzo la forza de' motivi possa essere valutata; perchè altrimenti dire, che il più forte vince sempre, è pronunciare una frase che non ha senso. Bisogna dunque cercare questa misura o questa bilancia, poichè coloro che hanno fatto tanto fondo su questo assioma, ci hanno lasciato in una completa incertezza sul senso che esso può avere. Nel caso in cui i motivi contrari sono della stessa specie, e non differiscono che per la sola quantità, è facile, io ne convengo, determinare qual è il più forte: così un dono di mille ghinee è un motivo più forte di un dono di cento ghinee; ma quando i motivi sono di specie differente, come l'argento e la riputazione, il dovere e l'interesse, la sanità ed il potere, le ricchezze e l'onore, io lo domando, per qual mezzo valuteremo noi la loro forza comparativa (1)? »

Che ne' motivi della stessa specie la volontà segue l'impulso del più forte, non credo che possa mettersi in dubbio; ma in questo caso eziandio la volontà è libera. Il seguire dunque l'impulso del motivo più forte non ripugna alla libertà. Ora se l'influenza del motivo il più forte, nel caso della collisione de' motivi della stessa specie, non ripugna alla libertà, perchè ripugnerebbe alla libertà tale influenza nel caso della collisione di motivi di specie diversa? Io non ne veggio la ragione. Il seguire il motivo

(1) *Op. cit. loc. cit.*

il più forte, non toglie il potere di non seguirlo : il bene che presenta il motivo il più forte non determina invincibilmente la volontà. Ciò basta acciò la volontà segua liberamente il motivo il più forte, ma si dice, quando i motivi sono di diversa specie noi non abbiamo una misura comune, per determinare qual sia il più forte. Ma ciò, io replico, non fa sì, che noi non possiamo conoscere in un modo generale e vago, in molti casi, qual sia il motivo il più forte, qual sia l'oggetto che si ami più. Nell'avaro non è forse l'avarizia il suo amor dominante, come nel dissoluto è l'amore dei piaceri sensibili? E non diciamo noi, che un uomo è avaro allorchè nel conflitto fra il desiderio de' piaceri sensuali ed il desiderio del danaro, egli segue questo ultimo desiderio? L'uomo ama invincibilmente la sua felicità; perciò ama i beni particolari, sieno veri, sieno apparenti, a proporzione della percezione piacevole che essi gli destano. Si può dunque dire, che l'uomo segue la maggior dilettazione preveniente, ma che la segue liberamente: e perciò col potere di non seguirla. I motivi non sono certamente la causa de' nostri voleri, come più volte ho spiegato, ma essi dispongono ed eccitano a volere: e perciò un motivo più forte eccita maggiormente e dispone maggiormente la volontà ad operare.

« I motivi razionali (continua Reid) influiscono sul giudizio dandoci la convinzione che il tale atto deve esser fatto, sia perchè esso è conforme al nostro dovere, sia perchè si accorda col nostro interesse bene inteso, o con qualche altro fine, che noi abbiamo risoluto di ottenere. »

Io non comprendo qual altro motivo razionale possiamo avere, fuori del dovere e dell'interesse bene inteso.

Reid seguita: « I motivi razionali non danno, come i motivi animali, una cieca impulsione alla volontà; essi persuadono, e non spingono; a meno che non suscitino in noi, come avviene alcune volte, un moto appassionato di speranza, di timore o di desiderio. Simili moti possono essere sollevati dalla convinzione e prestarle soccorso come gli altri motivi animali, ma può esservi convinzione senza passione; e la convinzione di ciò che noi dobbiamo fare, può giungere allo scopo, ove noi abbiamo giu-

dicato esser bene l'andare : è ciò che io nomino *motivo razionale* (1). »

Io credo che il piacere ed il dolore, e perciò i desiderii e le passioni sono i principii che dispongono la volontà alle sue particolari determinazioni. I motivi razionali, se non sono accompagnati dal piacere e dal dolore, non hanno influenza sulle determinazioni della volontà. L'esperienza ci mostra che la ragione rimane spesso vinta da' desiderii e dalle passioni, che tendono ad azioni contrarie alle decisioni della ragione. Il giudizio non sempre influisce nelle determinazioni della nostra volontà: spesso questa si determina in contraddizione col giudizio: la ragione di ciò è che il giudizio, nel suo risultamento, è una percezione di un rapporto; ora, vi possono essere percezioni indifferenti, e percezioni piacevoli e dolorose; le percezioni indifferenti sono di niun valore per la volontà: quando le percezioni della ragione sono piacevoli o dolorose, esse producono desiderii: se questi desiderii, posteriori al calcolo della ragione, sono in contraddizione co' desiderii antecedenti, la volontà seguirà il maggior desiderio; se questo maggior desiderio sarà quello contrario alla ragione, essa rimane vinta; se sarà quello alla ragione uniforme, questa sarà vittoriosa. Per dare un nome al desiderio che è indipendente dalla ragione, e che la previene, e può esserle contrario, io lo chiamo *concupiscenza*, e chiamo *appetito razionale* il desiderio posteriore al calcolo della ragione, e conforme a questo calcolo. Vi può dunque essere un semplice conflitto fra la ragione e la concupiscenza, e ve ne può essere uno complicato fra la ragione e l'appetito razionale da una parte e la concupiscenza dall'altra. Nel caso del semplice conflitto fra la ragione e la concupiscenza, la volontà seguirà questa, e la ragione rimarrà sterile e vinta nella pugna; nel caso del conflitto complicato, se la concupiscenza sarà maggiore dell'appetito razionale, la vittoria apparterrà a lei: se sarà minore, apparterrà all'appetito razionale.

Le percezioni indifferenti non muovono la volontà, e fra due percezioni piacevoli opposte, la volontà segue la maggiore.

Sarebbe un grande errore il confondere la volontà colla

(1) *Ibidem.*

concupiscenza e coll'appetito razionale. Ne sarebbe un altro il riguardar questi desiderii come la causa de' nostri voleri. Ne sarebbe finalmente un altro il credere, che la volontà, seguendo la maggiore dilettazione, non abbia un vero e real potere di non seguirla, e di non confessare che il maggior piacere preveniente, qual siasi, non può attrarre giammai invincibilmente la volontà. Il bene sommo è il solo oggetto adeguato della volontà: la volontà lo vuole spontaneamente, ma invincibilmente: essa non ha in ciò la *libertà dalla necessità della natura*, è solamente libera dalla coazione. Ma tutti gli altri beni particolari, non essendo il fine adeguato della volontà, questa, nell'atto che li vuole, conserva sempre il potere di non volerli; poichè essi non sono quel bene sommo, che la volontà vuole solo necessariamente: ciascun bene particolare è sempre unito a qualche male, e la stessa limitazione inseparabile da ciascun bene particolare è un male; siccome dunque attraggono a sè, per un aspetto, la volontà, così per un altro la respingono. Ha l'uomo l'idea della perfezione assoluta, e perciò del sommo bene o della perfetta felicità, e per quanto il suo cuore si ferma negli oggetti particolari, egli ha sempre un potere nella volontà da impiegare altrimenti. Questa è, secondo l'acutissimo san Tommaso d'Aquino, ed altri nobili filosofi, l'origine della libertà dalla necessità della natura.

La libertà è un fatto incontrastabile attestatoci dalla coscienza. La difficoltà che può incontrarsi nel conciliare questo fatto con altri dello spirito umano, non può mai somministrare a' fatalisti un motivo legittimo di negarlo.

Abbiamo veduto che un motivo unico non determina invincibilmente la volontà: che la volontà è libera nella scelta di due mezzi uguali conducenti ad uno stesso fine. Abbiamo provato, che nel conflitto di due motivi disuguali della stessa specie, lo spirito, seguendo il maggiore, è libero; che nel conflitto di motivi disuguali di specie differente, lo spirito, seguendo il maggiore, è libero eziandio. Abbiamo veduto, in conseguenza, che sotto tutti gli aspetti la libertà non ripugna, anzi è conforme al principio della causalità: *Non vi ha effetto senza causa*. Ci rimane di rispondere alle obbiezioni che i fatalisti traggono dal domma della Provvidenza. Ciò sarà l'oggetto della seguente lezione.

LEZIONE XCII.

IL DOMMA DELLA PROVVIDENZA NON RIPUGNA
ALLA LIBERTÀ.

La prima obbiezione che i difensori della necessità deducono dal domma della Provvidenza contro il libero arbitrio, consiste nella massima metafisica: *la conservazione è una continuata creazione*. Se le creature, si dice, non possono esistere per sè stesse, ma in virtù dell'azione creatrice, esse non possono per sè stesse continuare ad esistere, dopo aver ricevuta da Dio la loro esistenza; perciò hanno bisogno di essere conservate da quella stessa azione che ha dato loro l'esistenza, e bisogna concepir la conservazione come una continuata creazione. Ora se nella creazione le creature ricevono tutto quello che hanno da Dio, lo stesso deve avvenire negl'istanti seguenti della loro esistenza; come dunque è possibile di ammettere in esse qualche cosa, di cui esse sieno la causa efficiente, e che non venga, in conseguenza immediatamente da Dio?

L'azione di Dio, con cui egli diede l'esistenza alle creature, e per la cui virtù le creature cominciarono ad esistere, si appella *creazione*. Ma, soggiungono ordinariamente i metafisici, siccome l'atto creatore non si estingue, ma ha una perpetua virtù, perciò la sua efficacia non si deve restringere al primo momento dell'esistenza delle creature, ma deve estendersi alla seguente durazione delle cose, e considerato questo atto divino riguardo alla seguente durazione delle cose si chiama *conservazione*. Non è dunque, dicono i metafisici di cui parliamo, la conservazione un atto diverso dall'atto creatore, ma è lo stesso atto, che dà insieme l'esistenza alle creature, e che loro la continua; che dà insieme l'esistenza e la continuazione dell'esistenza. Questa conservazione si chiama *conservazione diretta e positiva*. Secondo questa dottrina l'atto creatore è unico, ma l'effetto è multiplice; cioè gli effetti sono tanti, quanti sono i diversi stati che hanno successivamente esistenza nella creatura; e siccome questi stati diversi suppongono l'esistenza della sostanza, a cui sono inerenti, così secondo questa stessa dottrina, all'atto unico creatore corrisponde in ciascuna creatura la pro-

duzione di tante sostanze , quanti sono gl' istanti dalla durata della creatura; o quanti sono gli stati diversi che hanno successivamente l'uno all'altro esistenza nella creatura che è conservata. Tale è la dottrina della conservazione diretta e positiva.

Nondimeno non mancano metafisici , i quali pensano che la sostanza, la quale ha ricevuto l'esistenza, continua naturalmente ad esistere, senza avere bisogno per questa continuazione dell'azione conservatrice di alcuna causa, di modo che non può cadere nel nulla senza essere distrutta da un positivo decreto di Dio. La non esistenza di questo decreto distruttore si chiama *conservazione indiretta e negativa*. Un uomo , per cagion di esempio , il quale possiede un vaso di cristallo , ha certamente il potere di romperlo : quando egli nol rompe, si dice che lo conserva ; ma il vaso continua ad esistere naturalmente, non già per un'azione positiva di questo uomo. La conservazione indiretta e negativa non distrugge affatto l'attività dello spirito umano , ma sembra che la conservazione diretta e positiva non sia conciliabile coll'attività medesima.

Io esaminerò prima , se ammettendo la massima, che la conservazione delle creature sia una conservazione diretta e positiva, il che vale quanto dire, che la conservazione sia una continuata creazione, l'attività dell'anima possa esistere. Esaminerò in seguito se la dottrina della continuata creazione sia appoggiata sopra principii in-contrastabili.

Bayle pensa che le creature hanno essenzialmente bisogno, come creature, della continuata creazione, e che una tal conservazione non sia conciliabile affatto colla attività delle creature.

Altri filosofi ammettono il domma della continuata creazione delle creature, ma credono che possa esso conciliarsi col domma della libertà, e per conciliarlo si dividono in vari pensamenti. Io credo con Bayle, che la continuata creazione delle creature non sia conciliabile in alcun modo coll'attività delle medesime, ma penso insieme contro di lui, che la dottrina della continuata creazione non abbia alcun solido fondamento. È per me evidente, che un essere non è causa di ciò che riceve ; e che perciò non produce ciò che esso riceve, o è prodotto

in lui da un'altra causa esterna: è evidente ancora per me, che un essere, il quale non produce alcuna cosa, non è un essere dotato di alcuna attività, non è un agente. Mi è impossibile dubitare dell'evidenza di questi principii, come mi è impossibile di non ammettere il principio di contradizione. Inoltre è per me evidente, che un essere indeterminato non può aver esistenza: e che Dio, creando l'anima mia, l'ha dovuto creare in uno stato determinato; il che vale quanto dire, che ha dovuto creare la sostanza dell'anima non solo, ma la sostanza insieme con tutte le modificazioni necessarie a renderla perfettamente determinata.

Mi sembra perciò incontrastabile, che nel principio della sua esistenza, nel primo istante della creazione, il mio spirito abbia tutto ricevuto dal creatore, e che egli non abbia potuto produrre in sè stesso alcuna modificazione; e che conseguenza non abbia potuto operare. Da queste incontrastabili verità ne segue legittimamente, che ammessa la continuata creazione delle creature, queste non potranno giammai operare, e perciò niuna attività potrà loro convenire. Gl'istanti del tempo, dicono i cartesiani, non hanno alcun legame fra di essi: l'anima mia riceve dunque la sua esistenza dal creatore nel secondo istante, nello stesso modo in cui la riceve nel primo: ma nel primo non è attiva, perchè riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni; non sarà dunque attiva nel secondo istante, poichè anche in questo riceve da Dio l'essere con tutte le modificazioni. Dov'è dunque l'attività dello spirito umano nel volere? Io non la vedo affatto, e non posso vedervela. Quando i filosofi, preoccupati da qualche pregiudizio, ammettono alcune proposizioni contraddittorie, sono obbligati di riempir le loro pagine di una moltitudine di discorsi vuoti di senso. Ciò si vede sensibilmente ne' vani sforzi de' più grandi ingegni, per conciliare l'attività dello spirito umano colla dottrina da loro sostenuta, che le creature sono create da Dio in ciascun istante della loro durata. Chi vuol vedere questi vari pensamenti, e la loro nullità, potrà leggere il secondo volume della mia opera intitolata: *filosofia della volontà*. Intanto concludo, che la dottrina della continuata creazione delle creature è contraria al domma della libertà.

Ma esaminiamo se la proposizione: *la conservazione*

delle creature è una continuata creazione, sia una proposizione dimostrata.

I metafisici, che sostengono la continuata creazione delle creature, partono da questo principio: *le creature non possono esistere per se stesse; esse non possono dunque continuare ad esistere per sé stesse*. Io nego la conseguenza. Gli avversari sarebbero obbligati di provarla: dovrebbero provare, che un essere esistente creato cade naturalmente nel nulla: io non trovo che abbiano addotto alcuna prova valevole per sostenere la loro proposizione. Un corpo che si trova in quiete non potrà muoversi da se stesso, ma posto in moto da una causa esterna, continua naturalmente a muoversi, senza aver bisogno della ripetizione dell'azione della causa, che ha fatto in esso cominciare il moto. Un edificio non può aver esistenza senza l'operazione dell'artista, ma non è necessaria una nuova costruzione, perchè l'edificio continui ad esistere. La costruzione di questo edificio è certamente un effetto, e l'artista ne è la causa; è dunque falso, che ciò che ha bisogno di una causa per esistere, abbia bisogno dell'azione della stessa causa per continuare ad esistere: nè si dica, non essere ciò applicabile alla continuazione dell'esistenza delle creature, poichè il principio è generale. L'esistenza dell'edificio è un effetto, come è un effetto l'esistenza delle creature; tutte e due queste esistenze vanno dunque comprese sotto la stessa categoria di *effetto*. Similmente l'artista colla sua operazione è, per l'esistenza dell'edificio, una causa, come è una causa per l'esistenza della creatura l'atto creatore; tutte e due queste operazioni vanno comprese sotto la stessa categoria di *causalità*: siccome Dio è causa dell'esistenza delle creature, così l'artista è causa dell'esistenza dell'edificio in quanto edificio. Tutto ciò che esiste è qualche cosa di reale e di positivo non vi è essere senza una forza per cui tende ad agire e perseverare nella esistenza: questa tendenza dell'essere creato verso il niente è un'assurdità; l'azione creatrice non è dunque necessaria, affinchè un essere che esiste continui ad esistere.

Cartesio, nella terza meditazione, adduce, per provare essere la conservazione una continuata creazione, il seguente argomento: « Tutto il tempo della mia vita può essere diviso in una infinità di parti, ciascuna delle quali

non dipende in alcuna maniera dalle altre, e così dall'essere io stato un momento prima del presente, non segue che io debba essere nel momento presente, se in questo momento qualche causa non mi produce e mi crei, per così dire, di nuovo, cioè mi conservi.

In fatti è una cosa molto chiara e molto evidente a tutti coloro che considereranno con attenzione la natura del tempo, che una sostanza, per essere conservata in tutti i momenti ne' quali essa dura, ha bisogno dello stesso potere e della stessa azione che sarebbe necessaria per produrla e crearla di nuovo, se essa non fosse. In modo che la luce naturale ci fa veder chiaramente, che la conservazione e la creazione non differiscono, che riguardo alla nostra maniera di pensare, e non già in effetto. »

Io ho mostrato di sopra esser falso che la stessa azione della causa necessaria a dar l'esistenza ad un effetto è pure necessaria per la conservazione di questo effetto. Prima di me l'aveva contro di Cartesio osservato Gassendo, nelle quinte obiezioni contro le meditazioni cartesiane. Gassendo osserva; « Esser vero che vi sono certi effetti, i quali per perseverare nell'essere e non essere in ogni momento annientati, hanno bisogno della presenza e dell'attività continua della causa che ha dato loro il primo essere; e di questa natura è la luce del sole (sebbene, a dire il vero, queste sorti di effetti non sieno tanto effettivamente gli stessi, che altri i quali vi succedono impercettibilmente, come si vede nell'acqua di un fiume), ma noi vediamo altri effetti, i quali perseverano nell'essere, non solamente allorchè la causa, la quale li ha prodotti, non opera più, ma eziandio allorquando è interamente corrotta ed annientata. E di questo genere sono tutte le cose che noi vediamo, le cause più non hanno esistenza. »

Cartesio ha replicato all'osservazione di Gassendo, dicendo che essa ha luogo nelle cause *secundum fieri*, cioè in quelle cause che sono limitate alla produzione de' loro effetti; ma che Dio è causa delle creature *secundum esse*; cioè una causa tale che non solamente è necessaria per l'esistenza delle creature, ma è eziandio necessaria per la continuazione della loro esistenza. Ma ciò è una petizione di principio, poichè bisogna provare che Dio è

causa delle creature *secundum esse*. Cartesio cita in favore della sua dottrina l'autorità de' metafisici; ma non aveva egli rigettato in filosofia il motivo dell'autorità? Inoltre, prima di Cartesio i metafisici ammettevano generalmente l'efficacia delle cause seconde; ora io ho provato, che intesa a rigore la continuata creazione distrugge questa efficacia. Egli ricorre al legame de' momenti del tempo dicendo che dall'essere io nel momento antecedente al presente, non segue che io debba essere nel momento presente. Leibnizio, avendo esaminato nella Teodicea l'argomento cartesiano, lo trova di niun valore: « I cartesiani dicono, che i momenti di tempo, non avendo alcun legame necessario l'uno coll'altro, non segue dall'essere io in questo momento che sussisterò nel momento che seguirà, se la stessa causa, che mi dà l'essere per questo momento, non me lo dia eziandio per l'istante seguente. Si può rispondere, che in verità non segue affatto necessariamente dall'essere io presentemente che io sarò; ma che pertanto ciò segue naturalmente, cioè da sè, per se, se alcuna cosa non l'impedisce: è questa la differenza che si può fare fra l'essenziale ed il naturale: ciò è nello stesso modo in cui naturalmente lo stesso moto dura, se qualche nuova causa non l'impedisce o non cambia.

» Bisognerebbe provare che la creatura esce fuori incessantemente dal nulla, e tosto vi ricade; e particolarmente bisogna far vedere, che il privilegio di durare più di un momento, per la sua natura è attaccato al solo essere necessario (1).

Questo ragionamento del filosofo alemanno che ho citato mi sembra esatto.

La dipendenza dal creatore è essenziale alle creature. Le creature sono sempre creature. Ciò è incontrastabile. Le creature sono dunque creature a ciascun istante della loro durata, per una nuova azione che le produce; io nego la conseguenza. Le cause seconde sono sempre cause seconde, ed operano per virtù della prima. Ciò è vero: le cause seconde non hanno dunque il potere di produrre e di cominciare alcuna azione, che sia loro propria; io nego la conseguenza. Se le cause seconde nulla producono, esse non sono cause: si ammette dunque una

(1) *Teodicea*, par. 3. num. 333 e 384.

contraddizione, cioè una causa non causa. Le creature hanno ricevuto il loro essere determinato dal sommo Iddio, e perciò le creature intelligenti hanno ricevuto dal loro creatore il potere di operare e di determinarsi. Questo essere determinato delle creature e questo loro potere di operare precede necessariamente qualunque loro operazione attuale; e questa non può aver luogo senza di quello: le creature operando continuano ad esistere, perchè questa loro operazione è una cosa *seconda*, che suppone come condizione necessaria una cosa *prima*, cioè la loro esistenza determinata, e perciò le loro potenze naturali: le creature, in conseguenza, dipendono essenzialmente da Dio nelle loro operazioni e nella continuazione della loro esistenza. Io ammetto dunque la proposizione XXIII del nostro Genovesi (1), cioè che *la ragione sufficiente della conservazione è la stessa di quella dell' esistenza*; vale a dire che tal ragione è l'atto creatore. La continuazione dell' esistenza delle creature dipende dall'atto creatore, ma questa continua dipendenza non importa una continua creazione. Anzi una continuata creazione ripugna alla continuazione di esistenza.

La creazione suppone; che ciò che è creato non sia esistente prima della creazione, nè insieme colla creazione poichè è una contraddizione, che sia prodotto ciò che è già esistente: per poter concepire la continuata creazione parmi dunque che non vi sia se non che un solo mezzo, che è quello di supporre che la continuata esistenza di un essere non sia che apparente, e che l'essere del secondo istante sia diversa da quello del primo; difatti bisogna concepire due effetti corrispondenti a due produzioni. Acciò abbia luogo la continuazione di esistenza ossia la durata nelle creature, fa d' uopo che vi sia in questo un *primo* ed un *secondo*, cioè che vi sia la *causalità*. Quindi è necessario, che le creature o modifichino sè stesse, o sieno modificate da una causa esterna, il che non può avvenire nell'atto della creazione, in cui ricevono da Dio tutto ciò che esse sono.

La volontà di Dio abbraccia tutto l' universo; quindi nulla accade che non sia o positivamente o permissivamente voluto da Dio, di maniera che la dipendenza delle

(1) *Metaf. lat. par. 1. cap. 11.*

creature richiede, che si possa dire colle sacre carte: *Deus noster omnia quaecumque voluit, fecit in caelo et in terra.*

Inoltre, la dipendenza delle creature dal creatore richiede che Dio possa operare nelle creature e modificarle secondo la sua sapienza, e che, in conseguenza, si possa eziandio dire colle sacre carte: *Cor regis in manu Domini, ubi voluerit inclinabit illud.*

Rigettando dunque la massima: *La conservazione delle creature è una continuata creazione*, intesa nel senso che abbiamo spiegato, non s'indebolisce nella menoma parte la dipendenza essenziale delle creature dal creatore, nè il domma importante della provvidenza. Questo domma richiede: 1.^o che Dio conosca tutti gli esseri creati e tutti i loro cambiamenti, niuno eccettuato; 2.^o che la volontà di Dio sia non solamente la causa efficiente dell'esistenza primitiva delle creature e delle loro modificazioni, ma che eziandio nulla accada nell'universo che non sia o positivamente, o permissivamente voluto da Dio; 3.^o che tutte le creature e tutti i cambiamenti che accadono in esse tendano alla destinazione di ciascuna di esse ed al fine generale della creazione; 4.^o che Iddio possa immediatamente operare nelle creature, e modificarle secondo la sua sapienza. Ora affinchè tutto ciò si verifichi, non è affatto necessario il supporre la continuata creazione delle creature.

Leibnizio, dopo d'aver rigettato le prove degli altri metafisici pel domma della continuata creazione, passa a produrre la sua: la creatura, egli dice, dipende continuamente dall'operazione divina, ed essa ne dipende non meno dopo che ha cominciato, che nel cominciamento: questa dipendenza importa che la creatura non continuerebbe ad esistere, se Dio non la conservasse; che la dipendenza essendo tanto grande nel seguito, che nel cominciamento, la denominazione estrinseca di essere nuova o non nuova, non ne cambia affatto la natura.

Che la dipendenza delle creature dal creatore importi che le prime non possano continuare ad esistere, senza essere continuamente create, e ciò che è in quistione, è che Leibnizio non prova affatto, o che si contenta di asserirlo gratuitamente. Questa pretesa prova è dunque una petizion di principio.

Genovesi ha ben conosciuto che niuna sostanza creata può naturalmente cadere nel nulla, poichè bisognerebbe che essa agisse per distruggere sè stessa; essa esisterebbe, in conseguenza, cadendo nel nulla, il che è una contraddizione. I difensori della continuata creazione suppongono che ogni sostanza creata da sè stessa cadrebbe nel nulla, se Dio non la creasse di nuovo a ciascuno istante; essi dicono che se la cosa non fosse così, Dio non potrebbe annientarlo, poichè l'operazione divina non può aver per termine il nulla. Cartesio ha fatto questo argomento rispondendo alle obiezioni di Gassendo contro le sue meditazioni. Se i metafisici rinunciassero alla pretensione di voler comprendere la natura dell'azione, e principalmente dell'azione divina, non agiterebbero tante quistioni sui possibili. Il Crousaz, nel suo esame del pirronismo, ha fatto giuste osservazioni sulla massima: *La conservazione è una continua creazione*. Io credo utile di trascriverne qui alcune; « Gli argomenti che i metafisici fanno per istabilire questo preteso articolo di fede, mi sembrano sofismi. L'esistenza delle creature, dicono essi, non è un'esistenza necessaria. Bisogna dunque che una causa esteriore determini la creatura a durare. A ciò io rispondo: *l'esistenza delle creature non è un'esistenza necessaria, perchè se ciò fosse, le creature sarebbero eterne, ed esse non sarebbero creature*. Io ne convengo: *la loro esistenza non è necessaria, esse dunque non sono eterne, ed una causa esterna le ha determinate ad essere piuttosto che a non essere*: ciò è verissimo; *la loro esistenza non è necessaria; non involve dunque contraddizione che la causa, la quale ha dato loro l'essere, possa farle cessare*. Tutto ciò mi sembra chiaro e fuor di contrasto. Ma quando si aggiunge: *l'esistenza delle creature non è necessaria, esse l'hanno ricevuta da un altro essere; questa esistenza ha dunque bisogno di essere incessantemente riprodotta*: questo ragionamento è molto lontano dal presentarmi la stessa evidenza de' precedenti, e si vede che esso trae tutta la sua forza da una supposizione che non è differente dalla quistione stessa, cioè che la causa della loro esistenza non ha potuto formarla abbastanza reale, per non cadere da sè stessa nel nulla, a meno che non sia incessantemente riprodotta.

• Un altro argomento, che un celebre teologo trae da Suarez, e che egli dà per solido, sebbene vi riconosca una

sottigliezza sospetta, non è ancora che una vana sottigliezza metafisica fondata su termini equivoci. Eccolo : Dio può annientare ; ora, se per annientare ciò che esiste, egli dispiegasse un atto positivo della sua potenza, questo atto positivo si terminerebbe sul nulla ? e tutta la sua potenza si eserciterebbe per non fare alcuna cosa ? Togliamo dunque questa difficoltà e diciamo, che quando Dio annienta, egli ritira semplicemente la sua potenza, con cui sosteneva l' esistenza, come egli la voleva, ora non la vuole più.

« Io rispondo a ciò, che i termini di *far nulla*, racchiudono un *equivoco*. Se per *far nulla* s' intende non dare esistenza a qualche cosa, io riconosco che annientare è un *far nulla*. Ma se per *far nulla* s' intende una semplice cessazione nella causa che agiva, io dico *che distruggere un' esistenza reale non è un far nulla*, e se si vuole che in questo senso *far nulla* sia una semplice cessazione, si suppone ancora visibilmente ciò che è in quistione.

« Dopo aver detto : l' introduzione del riposo non domanda sforzo, se non perchè bisogna far cessare il moto ; si aggiungerà forse, per far cessare il moto non è necessario alcuno sforzo, perchè non bisogna sforzo per far nulla ?

« Le idee di Dio sono determinate ; quando egli crea, non si contenta di dire in grosso, che *una cosa sia*, egli ha un'idea determinata e perfetta di questa cosa, di cui ordina l' esistenza ; e se ordina, che essa abbia un' esistenza durevole, dovrà la durata della sua esistenza a questa stessa volontà per l' efficacia della quale ha cominciato ad essere. Ognuno si fermi qui, invece d'immaginare senza prove, e nella creatura una determinazione a cessar di essere, ed in Dio una volontà che di momento in momento si oppone all' effetto di questa determinazione, e continua a creare.

« Io concepisco, che non è rendere un piccolo servizio alla religione il distinguere ciò che una persuasione molto accreditata racchiude di vero da ciò che essa racchiude di falso, e che può facilmente insinuarsi col favore del vero.

« Su di una materia sì difficile a comprendere, combattuta da ragioni sì forti, ed esposta ad illazioni sì spaventevoli, sotto il pretesto specioso di una obbedienza di fede, alcuno si determinerà forse alla prima vista di alcuni passi della Scrittura, che possono naturalmente ricevere

spiegazioni intieramente differenti? Io non ne vedo che due, i quali si possono allegare. S. Paolo dice, *che noi abbiamo in Dio la vita, il moto e l'essere*. Si prenderà forse questo passo letteralmente? Allora bisognerà concepire l'immensità divina come lo spazio in cui i corpi si muovono, ed una ipotesi si paradossale diverrà un dogma sacro ed un articolo di fede. S'indebolirà forse questo passo, se alcuno si contenterà di apprendervi che Dio non è solamente l'autore della vita, per l'ordine maraviglioso che ha saputo dare alle differenti parti del nostro corpo, e per la proporzione che ha stabilito fra i loro moti; ma che di più questi moti egli non li ha trovati sparsi nell'universo ma li ha prodotti, e che per lui il moto ha cominciato, come da lui tiene la sua natura, e quell'attività essenziale alla natura, per la quale esso si conserva tal quale deve essere, per far sussistere l'universo nella sua forza e nella sua bellezza; e che finalmente questa materia che ha posto in moto egli non l'ha trovata fatta, essa non era, egli le diede l'essere.

» Si legge ancora, che *Gesù Cristo sostiene tutte le cose per la sua potente parola*, e si applica questo passo alla sua natura divina. Ma se ne indebolirà la forza, e non si darà forse a questo passo un senso molto sublime e molto degno di Dio, quando si dirà che la sua parola o la sua sapienza, la sua efficacissima volontà hanno dato l'essere a questo grande universo, che esso ne ha ricevuto un'esistenza durevole?... Il salmo 140 c'istruisce del senso in cui si debbono interpretare le parole dell'epistola agli Ebrei. *Che tutte le cose* (dice il profeta reale) *lodino il nome dell'Eterno, perchè egli ha comandato, ed esse sono state create; egli le ha stabilite per sempre ed in perpetuo*.

« L'espressioni de' teologi sulla conservazione delle creature, se si prendessero alla lettera non anderebbero meno che a rovesciare tutta la differenza delle economie divine, la cui spiegazione è il loro proprio oggetto. L'impotenza dell'uomo non sarebbe nè più nè meno grande di quella dell'uomo nello stato di integrità: nell'uno e nell'altro di questi stati l'uomo, come tirato dal nulla a ciascun istante assegnabile, ed egli riceve dal creatore la sua esistenza, e tutte le sue sequenze, come se escisse dal nulla; Dio crea in ciascun momento la sua sostanza,

i suoi stati, le sue modificazioni, i suoi rapporti (1). »

Un altro argomento che i fatalisti deducono dal domma della Provvidenza, e che credono formidabile e senza replica, è cavato dalla prescienza divina.

Dio prevede tutte le determinazioni dello spirito umano ora, tutto ciò che egli prevede deve accadere; tutte le determinazioni dunque dello spirito umano sono necessarie.

Questo argomento contiene molti equivoci, che bisogna sviluppare. In primo luogo si pretende che ogni futuro ha una certezza in sè, la quale è stata chiamata *certezza oggettiva*. Siccome dicono i difensori della certezza oggettiva, ogni passato è certamente passato, ed ogni presente è certamente presente, così ogni futuro è certamente futuro: sono queste proposizioni, i cui due termini sono identici, e che non possono essere posti in dubbio da coloro che li concepiscono chiaramente. I filosofi convengono che la verità de' futuri è determinata; era già vero mille anni addietro, che io avrei avuto presentemente la volontà di scrivere ciò che scrivo, come sarà vero appresso in qualunque tempo, che io ho scritto. Si prende, dice Leibnizio, il *certo* ed il *determinato* per una stessa cosa, perchè una verità determinata è in istato di poter essere conosciuta, di modo che si può dire che la determinazione è una certezza oggettiva.

Ma sebbene, io dico, il *certo* ed il *determinato* si confondono insieme, un filosofo che ama la precisione nei suoi pensamenti e nel suo linguaggio, è obbligato di distinguere l'uno dall'altro, perchè deve distinguere l'*oggettivo* dal *soggettivo*. Ogni futuro in sè stesso considerato, indipendentemente da qualunque intelligenza, è un puro niente. Egli non bisogna confondere l'effetto colla causa: sebbene la causa abbia il potere di produrre l'effetto; questo, finchè non è prodotto, non ha alcuna realtà, non è nulla di oggettivo. Il dire dunque, che ogni futuro in sè è certo, è una proposizione falsa: la certezza non esiste che nell'essere intelligente; nè giova il replicare che le cause, da cui il futuro seguirà, sono reali, poichè la realtà della causa non importa la realtà dell'effetto, prima della produzione di questo. Nè si dica eziandio, che le

(1) Crousaz: *Examen du pyrrhonisme*; par. 3, sess. IX.

cause da cui deriva il futuro sono tali, che un'intelligenza, la quale le conosce adeguatamente, conosce ancora il futuro che dalle stesse seguirà; poichè questo *esser conosciuto* non è, relativamente alle cause; che una denominazione estrinseca, la quale non importa nulla di oggettivo.

Da ciò segue evidentemente, che la prescienza divina non ha alcuna influenza nell'atto libero; questa prescienza, essendo un atto immanente, non produce alcun effetto sulla cosa conosciuta. In questo argomento i fatalisti confondono la *necessità logica* colla necessità reale. La prescienza di Dio, si dice, rende infallibile l'azione preveduta, e perciò quest'azione non può non accadere; è necessario dunque o di togliere la prescienza delle azioni libere, o di togliere interamente la libertà. Una tale obiezione contro la libertà è appunto fondata sulla confusione delle due necessità di cui parlo. *La prescienza delle azioni libere rende impossibile l'opposto di queste azioni.* Questa proposizione è vera; ma che cosa ella mai significa? Significa, che ponendo la prescienza infallibile dell'azione A, per esempio, io trovo una contraddizione togliendo col mio pensiero l'azione A; poichè ciò sarebbe lo stesso che porre la prescienza dell'azione A come infallibile e come fallibile insieme. Ma questa necessità logica ha essa forse alcuna cosa di comune con una necessità reale? E la mia impossibilità logica di concepire l'opposto dell'azione A insieme coll'infallibilità della prescienza dell'azione stessa, ha essa forse alcuna cosa di comune con una impossibilità reale nell'agente libero? Ma i fatalisti non si arrestano quì: è impossibile, soggiungono, di prevedere un avvenimento che non è necessario; ogni avvenimento dunque previsto con certezza deve, per la ragione che è previsto con certezza, essere necessario. Se è certo, che non può conoscersi come esistente che ciò che ha un'esistenza reale, non è meno certo che non si può conoscere come deriva e ne dipende. Ma un avvenimento libero non dipende da alcuna delle circostanze conosciute che lo precedono, poichè un altro avvenimento avrebbe potuto derivare dalle stesse circostanze; un avvenimento libero non può dunque essere certamente previsto.

Questo argomento contiene uno de' due sofismi, detto

da' logici, uno *ignoranza di elenco*, che consiste nell'ignorare lo stato della quistione, l'altro *petizione di principio*, il quale consiste nel supporre ciò che è in quistione.

L'argomento può porsi nella forma sillogistica a questo modo: *Nulla può essere conosciuto come derivante necessariamente da ciò che è, che ciò che ne deriva necessariamente. Ma l'avvenimento libero non deriva necessariamente da ciò che è.*

L'avvenimento non libero non può dunque essere conosciuto, come derivante necessariamente da ciò che è.

L'argomento così posto è esatto, ma la conclusione è tutt'altra di quella che l'autore doveva provare, e perciò l'argomento così posto è un sofisma della specie di quelli che i logici chiamano *ignoranza di elenco*. Non si tratta di provare, che un avvenimento libero non può essere previsto come un effetto necessario di ciò che è, ma che un avvenimento libero non può esser previsto.

Poniamo l'argomento in un'altra forma. *Alcun avvenimento non può esser previsto, se esso non è un effetto necessario di cause reali: ma un atto libero non è effetto necessario di cause reali; un atto libero non può dunque esser previsto.* Questo argomento è quel sofisma detto in logica *petizione di principio*, poichè la maggiore di esso è appunto ciò che è in quistione, e che i difensori della libertà negano a' fatalisti.

Gli avversari continuano a domandare; *in qual modo può Dio prevedere gli atti liberi?* Questa quistione è agitatissima fra i teologi, i quali cercano di conoscere: *in qual mezzo può Dio prevedere i futuri, specialmente i futuri liberi?* Se i fatalisti ragionassero di buona fede, conoscerebbero facilmente che l'ignoranza del modo in cui una cosa ha esistenza, non può somministrare un motivo legittimo di negare l'esistenza di questa cosa. La scienza di Dio è certamente infinita ed incomprensibile; qual maraviglia che noi non conosciamo il modo in cui egli vede eternamente i futuri liberi?

I metafisici ed i teologi che ammettono il domma del libero arbitrio, ed insieme la prescienza degli atti liberi, sono di diversa opinione nello spiegare il modo in cui Dio prevede questi atti.

I teologi che difendono letteralmente la dottrina della continuata creazione delle creature, e che si chiamano

predeterminanti, insegnano che Dio vede i futuri di qualunque specie ne' suoi decreti efficaci e predeterminati; anzi costoro, dal domma della prescienza e dall'impossibilità di un altro modo di previsione, deducono un argomento che credono invincibile per provare che Dio è la causa efficiente immediata non solo dell'esistenza delle creature, ma eziandio di tutte le loro modificazioni, quali sieno, de' loro stati e de' loro rapporti.

L'illustre Bossuet espone questo argomento nel modo seguente: « Essendo impossibile che Dio nulla estrinsecamente riceva, non può aver bisogno che di se medesimo per conoscere tutto ciò che conosce. Donde ne segue di necessità, che egli vegga tutto, o nella sua essenza o ne' suoi eterni decreti: in somma che non possa conoscere se non ciò che è, o ciò che in qualunque maniera egli fa. Che se si supponesse nel mondo qualche sostanza o qualche qualità, o qualche azione, di cui Dio non fosse l'autore, essa in nessun modo mai sarebbe oggetto della sua cognizione: e non solo egli non potrebbe prevederla, ma non potrebbe neanche vederla, quando già realmente esistesse. Imperocchè la relazione della cagione all'effetto essendo il fondamento essenziale di tutta la comunicazione che si può concepire fra Dio e la creatura, tutto che si supporrà non fatto da Dio, rimarrà eternamente senza veruna corrispondenza con lui, nè in verun modo mai sarà da lui conosciuto. In fatti per quanta conoscenza, che un essere abbia, un oggetto anche esistente non è da quello conosciuto, che in uno de' modi seguenti: o perchè questo oggetto fa qualche impressione su di lui, o perchè questo oggetto l'ha fatto egli, o perchè chi l'ha fatto glielo fa conoscere. Poichè bisogna stabilire una corrispondenza fra la cosa conosciuta e la cosa conoscente; senza di che saranno l'una per l'altra, come se affatto non fossero. Ora, è certo che Dio non ha altro sopra di lui, che gli possa far conoscere qualche cosa. Egli non è men sicuro, che le cose non possono fare alcuna impressione sopra di lui, nè produrre in lui alcun effetto. Resta dunque, che egli le conosca, per esserne l'autore; sicchè non vedrà mai nella creatura ciò che non vi avrà posto egli: e se non ha cosa in sè medesimo, onde possa cagionare in noi le volontà libere, egli non le vedrà mai, quando

e se saranno, non che le prevegga avanti che sieno (4) ».

Io ho provato che il riguardar Dio come la causa efficiente de' nostri voleri particolari, è un distruggere l'attività dell'anima, e perciò la libertà. La dottrina dunque de' predeterminanti, la quale pone che Dio vede le nostre azioni libere nei suoi decreti efficaci e predeterminanti, lungi dal conciliare la divina prescienza colla libertà dell'uomo, distrugge direttamente questa libertà; questa dottrina non può dunque ammettersi come una giusta soluzione del problema di conciliazione della prescienza divina col libero arbitrio: non si conciliano due dommi insieme, allorchè se ne distrugge uno.

Più: la dottrina de' predeterminanti, se salva la prescienza divina, distrugge la divina santità, poichè ammessa questa dottrina si può facilmente dedurre che Dio è l'autore de' peccati delle sue creature. Io so bene che i predeterminanti fanno molti sforzi per allontanare questa illazione, e per ispiegare come nella loro fisica premozione, Iddio non sia l'autore del peccato; ma so eziandio, che questi sforzi sono vani; e che essi non pronunciano se non che vocaboli vuoti di senso. Se i peccati sono voleri, e se Dio è l'autore immediato di tutti i nostri voleri, come non è egli eziandio l'autore immediato di tutti i nostri peccati?

Ma è finalmente tanto convincente, e che non ammette alcuna replica l'argomento addotto da' predeterminanti appoggiato sulla natura della divina scienza? *Iddio*, essi dicono, *non può conoscere, se non ciò che egli è, o ciò che egli fa*. La numerazione delle parti di questa proposizione disgiuntiva non è esatta. Iddio può ancora conoscere gli effetti di ciò che egli fa; supponendo dunque che non ripugna alle creature l'azione, e l'essere esse cause efficienti di alcuni effetti, iddio può benissimo nel suo decreto di crear queste cause e di ordinarle in un dato modo, conoscere tutti gli effetti di queste cause; e siccome alcune di queste cause sono libere, Dio può conoscere in esse tutti gli avvenimenti liberi. Non è dunque necessario, per ammetter la prescienza di tutti gli avvenimenti dell'universo creato, lo spogliare le creature di qualunque efficacia, e ricorrere alla fisica premozione.

Questa risposta alla proposta obbiezione fu conosciuta dagli antichi: « Non esse consequens, ut si Deo certus »
 » est omnium ordo causarum, idea nihil sit in nostræ
 » voluntatis arbitrio. Et ipsæ quippe nostræ voluntates
 » in causarum ordine sunt, qui certus est Deo, ejusque
 » præscientia continetur; quoniam et humanæ voluntates
 » humanorum operum causæ sunt. Atque ita omnes qui
 » rerum causas præscivit, profecto in eis causis etiam
 » voluntates nostras ignorare non potuit, quas nostrorum
 » operum causas esse præscivit (S. August. De Civit.
 » Dei lib. V. c. 9. e 10. »

Si comprende bene, replicano i fatalisti, che gli effetti necessarii possono prevedersi nelle loro cause, ma non si vede affatto, che nello stesso modo possono conoscersi gli effetti liberi; poichè, potendo questi effetti avvenire e non avvenire, essi non si possono conoscere nelle loro cause che come possibili solamente, non già come certamente futuri.

Questa obbiezione può facilmente, in seguito delle antecedenti osservazioni, dileguarsi. Abbiamo detto che la volontà non si determina senza motivi; abbiamo detto eziandio, che sebbene i motivi non sieno nè la causa efficiente de' nostri voleri nè determinino invincibilmente la volontà, hanno nondimeno una influenza certa sulla determinazione della volontà, e che la vita umana è piena di poteri, che non si riducono all'atto. Iddio, il quale conosce perfettamente tutti i nascondigli del cuore umano, e la forza di tutti i motivi che influiscono nelle determinazioni delle umane volontà, può benissimo in questa influenza conoscere perfettamente i fatti liberi delle creature intelligenti.

Leibnizio insegna per lo appunto, che Iddio prevede gli avvenimenti liberi nella connessione de' motivi colle azioni, e l'abate Genovesi ha adottato la stessa dottrina. Vi ha sempre, dice Leibnizio, una ragion prevalente che porta la volontà alla scelta, e Dio, conoscendo queste ragioni prevalenti, conosce le determinazioni della volontà. Ploquet, nell'esame del fatalismo, adotta la spiegazione leibniziana, e l'abate Genovesi fa lo stesso nella sua metafisica latina (par 2. Scol. della prop. VII); ma questo valente metafisico soggiunge: « Hæc autem ita

- » dico, ut qui conjicit, neque enim me lätet, quam huic
 » rei intelligendæ impares sint hominum animi. »

Ma questa dottrina Leibniziana è soggetta ad una grave obbiezione. Abbiamo veduto contro i leibniziani, che lo spirito umano può fra due beni eguali, sceglierne uno piuttosto che l'altro; ora in tali casi non può certamente conoscersi la determinazione della volontà nell'influenza del motivo prevalente.

Parmi che si possa fare svanire questa difficoltà nel modo seguente. Nulla può avvenire nell'universo che Dio non abbia voluto o positivamente o permissivamente: è ciò, come abbiamo detto, una conseguenza della dipendenza essenziale della creatura dal creatore, la quale esige, che niente possa aver esistenza contro la divina volontà. Ora, nella volontà di crear questo universo non si contiene la volontà di permettere che avvenga alcun avvenimento non compreso in questo universo che Dio ha stabilito di creare; sebbene dunque la volontà abbia un vero potere di fare una risoluzione diversa da quella che ella fa, nondimeno questo potere non si riduce all'atto, perchè manca la condizione necessaria, che è la permissione di Dio. Iddio può dunque conoscere i futuri liberi, non già ne' suoi decreti efficaci e predeterminanti di questi futuri particolari, ma nel decreto di creare questo universo, e non un altro.

Comunque la cosa sia, soggiungo con S. Agostino:
 » Ne hoc a me fratres expectetis, ut explicem vobis, quo-
 » modo cognoscat Deus. Hoc solum dico: non sic cognoscit
 » ut homo; non sic cognoscit ut Angeli, et quomodo co-
 » gnoscit dicere non audeo, quoniam et scire non pos-
 » sum (1). »

Il domma della Provvidenza è di tal natura, che la sana filosofia può conoscerlo. Ma questo domma, oltre essere stato luminosamente rivelato nel Vangelo della salute eterna, è stato pure annunciato in tutta la sua perfezione, conformemente alla vera natura dell'uomo e dei bisogni del cuore umano, con l'aggiunzione di alcune verità, che la ragione da sè stessa non può conoscere. La scrittura c'insegna, che l'uomo non fa alcuna opera meritevole di vita eterna, senza il soccorso della grazia di

(1) In psal. 40.

Gesù Cristo; che le forze delle volontà, dopo l'originale peccato, sono debilitate, ed hanno perciò bisogno di essere confortate dalla grazia medicinale di Gesù Cristo. I fatalisti teologi, come Lutero e Calvino, pretendono che la operazione efficace di questa grazia sull'umana volontà non si possa conciliare col libero arbitrio. Sebbene la soluzione di questa difficoltà potrebbe lasciarsi alla teologia rivelata, pure credo che non debba essere omessa da un filosofo cristiano in un trattato di metafisica.

Abbiamo detto, che qualunque dilettazone preveniente non distrugge la libertà, perchè essa non induce un desiderio invincibile verso il bene che presenta. Ora, facendo consistere l'efficacia della grazia del Redentore in questa dilettazone preveniente, maggiore della dilettazone preveniente che eccita al peccato, segue che l'intrinseca efficacia della grazia non offende il libero arbitrio. È questa la dottrina insegnata, dopo profonde meditazioni, da S. Agostino; eccone alcuni passi, spiegando queste parole di S. Giovanni: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, ragiona sublimemente così: « Noli » cogitare te invitum trahi; trahitur animus et amore.... » Si Poetæ dicere licuit, trahit sua quemque voluptas, » non obligatio, sed delectatio, quanto fortius nos dicere » debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur » veritate.... Delectatur justitia, delectatur sempiterna » vita quod totum Christus est (1).

« Tunc bonum concupisci incipit, quando dulcescere » cœperit.... in qua (dulcedinis gratia), si non prevenit » Deus, non solum non perficitur bonum, sed nec incoatur » ex nobis. Inspirata gratiæ suavitate per spiritum sanctum, facit (Deus) plus delectare quod præcipit, quam » deleat quod impedit (2). »

LEZIONE XCIII.

DE' DESIDERII E DELLE PASSIONI.

I principii, che dispongono la volontà alle risoluzioni interne che ella prende, sono i desiderii, la ragione, la

(1) *In Joann. tract. 26.*

(2) *Lib. 2. ad Bonifac. cap. 9 e 20.*

quale giudica del bene e del male; e molti filosofi vi aggiungono eziandio un principio meccanico, che chiamano *istinto*.

Alcuni filosofi hanno insegnato che il principio motore della nostra volontà è il dolore; che il piacere non è che la sola cessazione del dolore, e che il desiderio non è che un dolore. Ma questa dottrina, è falsa in tutte le sue parti. Il desiderio non è un dolore, ma è una unione di percezioni piacevoli e dolorose, ed è perciò uno stato misto dell'anima. Senza dubbio l'oggetto verso cui il desiderio dispone la volontà è un oggetto piacevole: ora, il fantasma di un oggetto piacevole è una percezione piacevole; il piacere è dunque un costitutivo del desiderio: ma vi entra eziandio il dolore, poichè il giudizio dell'assenza di un oggetto piacevole è una percezione dolorosa. Io faccio, in conseguenza consistere il desiderio *nel fantasma piacevole di un oggetto, accompagnato dal giudizio doloroso dell'assenza di questo oggetto*. Ora, se il desiderio dispone la volontà a volere e se esso consiste in percezioni piacevoli e dolorose insieme, segue esser falso che il solo dolore ci muova.

Le sensazioni dipendono dallo stato de' nostri organi e del nostro corpo: questo stato cambiato, le sensazioni cambiano ancor esse. Ciò premesso, supponiamo il nostro corpo in quello stato in cui si trova quando noi sperimentiamo nel nostro spirito la sensazione della fame; in tale stato noi mangiamo alcuni dati cibi, e si destano in noi sensazioni piacevoli. Se dopo aver mangiato, il corpo si trova in quello stato, in cui si trova quando abbiamo il sentimento della sazietà, il sentimento della fame è cessato, ed il piacere del mangiare è ancora cessato; ma si può forse da ciò dedurre che il piacere derivante dal mangiare consista nella sola cessazione del dolore della fame? Io credo, che la ragione per la quale il mangiare reca piacere, quando alcuno è sazio, si è che l'azione de' cibi sul nostro corpo richiede, per esser piacevole, che il nostro corpo sia costituito in quello stato in cui si trova quando sperimentiamo il sentimento della fame; e siccome la sensazione cambia, cambiando lo stato del nostro corpo, così avviene che passando il nostro corpo dallo stato di fame allo stato di sazietà, l'azione del mangiare, che prima produceva una sensazione piace-

vole, produce poi una sensazione disgustosa. In ciò ammiro la sapienza dell'Autore supremo di tutte le cose. L'intemperanza nel mangiare nuoce alla sanità del corpo: onde porre ostacolo a questo vizio, Iddio ha costituito il corpo in modo che nello stato di sazietà il mangiare, invece di recar piacere, rechi dolore. Il mangiare dunque ci piace, perchè fa cessare il dolore della fame; questo piacere suppone il dolore della fame, perchè suppone come condizione indispensabile quello stato del nostro corpo, che è accompagnato dal dolor della fame. Come si può confondere lo stato dello spirito dopo che l'uomo ha sufficientemente mangiato, collo stato dello spirito in cui egli sperimenta il piacere del mangiare? Basta forse che un uomo non abbia fame, per dirsi che ha le sensazioni de' sapori? Le sensazioni de' sapori nascono nello spirito, tosto che i cibi colpiscono i nervi della lingua e del palato; ma per incominciare a diminuirsi il dolor della fame, è necessario che i cibi entrino nel ventricolo; i sapori dunque che sperimentiamo mangiando, precedono la diminuzione del dolor della fame; e quindi il piacere che si trova nel mangiare non consiste nella cessazione del dolor della fame. Il sentimento della fame consiste nel sentire il proprio corpo in un certo stato, ed il sentimento della sazietà consiste nel sentire il proprio corpo in uno stato diverso. Questi due sentimenti sono distinti dalle sensazioni de' sapori. Il piacere dunque non consiste generalmente nella cessazione del dolore.

Io chiamo *sensazioni indifferenti* quelle che non richiamano la nostra attenzione, e che non dispongono la volontà ad operare. Ora, quanti oggetti colpiscono i nostri sensi, e destano sensazioni, le quali, non traendo la nostra attenzione, spariscono nel momento posteriore a quello in cui si sono avute! L'esistenza delle sensazioni indifferenti mi sembra dunque incontrastabile. L'esperienza c'insegna, in conseguenza, esservi sensazioni piacevoli e sensazioni dolorose, e che si può passare dallo stato d'indifferenza a quello di piacere, senza passare per lo stato del dolore; e che perciò non ogni piacere consiste nella cessazione del dolore.

Il desiderio è dunque uno stato misto dell'anima: due elementi lo costituiscono, cioè l'elemento del piacere e quello del dolore. *Un fantasma piacevole col giudizio do-*

loroso dell' assenza dell' oggetto piacevole costituisce il *desiderio* propriamente detto. Un *fantasma doloroso col giudizio piacevole dell' assenza dell' oggetto* costituisce propriamente ciò che chiamasi *avversione*, la quale tende ad uno stato negativo, laddove il desiderio propriamente detto tende ad uno stato positivo.

Sebbene i nostri desiderii si mostrino alla riflessione interiore come indipendenti dalla nostra volontà, pure sembrauo venire dall'interno di noi medesimi, differenti in ciò dalle nostre sensazioni, le quali sembrano venirci dagli oggetti esterni. Vi è ne' nostri desiderii qualche cosa di attivo, poichè il giudizio è un atto dell' attività dell' anima; ma siccome è un atto necessario, e dall' altra parte i fantasmi possono non essere volontari, così il desiderio non è libero, e non si può imputare all' uomo, finchè egli non vi consente colla volontà. Quindi è che i filosofi hanno dato a' nostri desiderii i nomi d' *inclinazioni*, d' *inquietudini*. *Amor meus pondus meum. Fecisti ad te nos Domine, et inquietum est cor nostrum, donec perveniat ad te*, così parla sant'Agostino. Da ciò è derivato eziandio che alcuni filosofi hanno confuso erroneamente il desiderio colla volontà, come fecero Condillac e Laromiguière.

I sensualisti non riconoscono nell' uomo altri piaceri ed altri dolori, se non che i piaceri ed i dolori fisici. Questa dottrina è falsa e perniziosa alla morale. Tutti i piaceri e tutti i dolori appartengono esclusivamente allo spirito, poichè egli solo è capace di sensazioni, di percezioni, di pensieri. Il piacere che si trova soddisfacendo i naturali bisogni della fame e della sete, risiede nello spirito, come nello spirito stesso risiede il piacere che nasce dalla coscienza della verità e dalla pratica della virtù. Ma è vero che alcuni piaceri, come alcuni dolori, nascono immediatamente dall' impressione degli oggetti sui nostri sensi, ed altri nascono immediatamente da ciò che accade nell' anima stessa. Un suono armonioso mi diletta: un tal piacere sensibile nasce dall' impressione che l'aria mossa produce sull' organo dell' orecchio. Ma se un uomo mi annunzia la morte di un mio amico, questi suoni articolati non producono immediatamente e per sè stessi il dolore che nasce in me: essi risvegliano alcuni pensieri de' quali sono segni, e questi pensieri sono dolorosi; quin-

di un uomo che odierrebbe il mio amico, all'annuncio della morte di lui, sperimenterebbe piacere invece del dolore che io sperimento; e un altro a cui il mio amico è ignoto, sarebbe, all'annuncio di questa morte, forse indifferente. Il piacere che nasce dalla coscienza della scoperta della verità, come quello che nasce dalla coscienza della pratica della virtù, dipendono immediatamente da ciò che accade nell'interno dell'anima, cioè dipendono dalle operazioni proprie dell'intendimento e della volontà. La distinzione dunque fra i piaceri ed i dolori dello spirito, ed i piaceri ed i dolori del corpo, ossia fra i piaceri ed i dolori *intellettuali* od *interni*, ed i piaceri ed i dolori *fisici* od *esterni*, è incontrastabile. I primi hanno per causa immediata il pensiero, i secondi per causa immediata il moto, che avviene nel nostro corpo. Nè mi si dica che all'annuncio della morte del mio amico, si destano certi moti interni nel mio corpo, i quali si manifestano al di fuori pel cambiar di colore, che avviene nel mio volto e per altri moti simili; poichè ne' piaceri e ne' dolori fisici il moto precede la sensazione, e ne' piaceri e nei dolori intellettuali il moto segue il pensiero. Allorquando un uomo mi annunzia la morte dell'amico, si desta nel mio corpo un moto, da cui immediatamente nasce la sensazione del suono: questa sensazione sveglia un fantasma che le è associato: un tal fantasma è doloroso, ed è seguito da quei moti, che producono il cambiamento del colore nel volto: questi moti perciò seguono il pensiero, e non lo precedono. Chiunque non vuol tutto confondere, è necessario che ammetta le distinzioni, di cui parlo.

Elvezio pretende che i piaceri ed i dolori, ch'egli chiamò di *previdenza*, si riferiscono sempre a piaceri e dolori fisici. Secondo lui il dolore, che io sperimento nella perdita del mio amico, nasce dalla privazione de' piaceri fisici che questi mi recava, oppure dalla privazione dei soccorsi che mi accordava, per liberarmi da' dolori fisici, che possono affliggermi. La percezione di queste privazioni è una previdenza, e costituisce il dolore di previdenza. Esaminiamo questa opinione, e per farlo risaliamo più alto.

I desiderii dispongono la volontà all'azione: l'effetto di questa azione è il cambiamento dello stato della nostra facoltà di conoscere. La volontà, come abbiamo detto,

opera o sul corpo producendo quei moti che chiamammo volontari, o immediatamente sull'intelletto: tanto nel primo che nel secondo caso si opera un cambiamento nello stato della nostra intelligenza; poichè nel primo caso i moti volontari destano alcune sensazioni, relative allo stato del nostro corpo; pongono inoltre queste nella posizione di trasmettere all'anima diverse sensazioni relative ai corpi esterni. In qualunque caso perciò l'azione della nostra volontà produce un cambiamento nello stato della nostra facoltà di conoscere. Per tal ragione Wolfio ha fatto consistere il desiderio nello sforzo di cambiare la percezione presente nella percezione preveduta. Ma questa dottrina wolfiana non è esatta. Alcune volte l'oggetto del nostro desiderio è di produrre nell'animo degli altri uomini alcune date modificazioni, ed in tal caso la volontà agisce, per cambiare lo stato della facoltà di conoscere o di volere negli altri uomini. La madre porge la mammella al figliuolo per togliergli il dolore della fame, e destare in lui le sensazioni piacevoli del nutrimento del latte. Il padre lavora pel bene della propria figliuolanza. L'oratore arringa per persuadere e per commuovere i suoi uditori. Il filosofo scrive per insegnare la verità al genere umano: egli combatte gli errori, per far cambiare lo stato interiore dello spirito degli altri uomini. Io so bene, che i due esempi dell'oratore e del filosofo possono esser soggetti a repliche de' filosofi, la cui opinione io qui combatto: ad oggetto di togliere la possibilità di qualunque risposta ragionevole, determiniamo lo stato della quistione.

Credo che lo stato della quistione debba esser determinato nel modo seguente: *L'oggetto del nostro desiderio è esso sempre di cambiare lo stato della nostra facoltà di conoscere? In altri termini. Il fine ultimo nella nostra volontà è esso sempre il cambiamento dello stato del nostro intelletto? Questo fine ultimo può essere un certo stato dell'anima degli altri uomini? può esser tale, che non abbia alcuna relazione a noi?*

L'uomo umano, dice Elvezio, è colui pel quale lo spettacolo dell'altrui sofferenza è doloroso. Io ammetto questa definizione. Dalla stessa Elvezio deduce: 1.° che il dolore di cui si parla è un dolore fisico; 2.° che, in conseguenza, la compassione è una modificazione dell'amore di sè; 3.° che la compassione non è un principio origi-

nario di azione della natura umana, ma un abito acquistato. Io nego tutte e tre queste illazioni.

Noi non percepiamo, nè possiamo mai percepire immediatamente lo spirito e le modificazioni che sono nello spirito degli altri uomini: i loro corpi solamente colpiscono i nostri sensi esterni: noi giudichiamo, che ciascuno di questi corpi sia animato da uno spirito simile al nostro, ed in questo spirito, che da sè stesso si sottrae alle nostre sensazioni, concepiamo dolori. Il dolore delle altrui sofferenze non è dunque una sensazione dolorosa, poichè non nasce immediatamente dall'impressione fisica, che i corpi de' nostri simili fanno sul nostro, ma nasce immediatamente dal giudizio che noi facciamo, che essi soffrono dolori. Molto meno può dirsi, che il dolore da noi sperimentato in tali circostanze sia un dolore di previdenza, poichè si danno molti casi, ne' quali io non prevedo dover derivare in me alcun danno dall'altrui sofferenze.

Vi sono dunque dolori, che non sono fisici, nè dolori di previdenza, e la dottrina elveziana sui piaceri ed i dolori è falsa. Quando io soccorro gl' infelici, ciò, dicono gli elveziani, si fa da me per togliermi il dolore di vederli soffrire. Anche ciò è falso. Il fine ultimo, pel quale io do soccorsi all' infelice, si è di produrre un cambiamento nello stato del suo spirito, non già di produrre un cambiamento nello stato del mio. Io non penso, soccorrendo l' infelice, affatto a me stesso, la mia attenzione è tutta rivolta verso di lui. Se operassi, per allontanare da me il dolore di cui parliamo, mi basterebbe evitar la presenza di colui che soffre, ma io faccio tutto il contrario. Se nel mentre sto camminando in carrozza, mi avvedo di un uomo caduto in deliquio, invece di continuare il mio viaggio e giungere al luogo ove bramo di arrivare, mi fermo, scendo dalla carrozza, ed appresto all' infelice i soccorsi che sono in mio potere. Se in quel luogo vi fosse un cadavere puzzolente, io, per sottrarmi a quel fetore, farei spronare i cavalli, e mi allontanerei celeramente da quel luogo di dolore. Non ho dunque in vista, soccorrendo l' infelice, di togliermi un dolore, ma di togliere un dolore a lui, e se vedendolo sollevato io sperimento un piacere, questo piacere è una conseguenza della mia azione, non già un fine ultimo della stessa. È

un errore il confondere le sequelle delle azioni co' fini ultimi che ci muovono a farle. Molte volte le sequelle di un'azione non sono da noi nè volute, nè desiderate. Un uomo, sedotto dal piacere, mangia di un cibo, che prevede dover recar danno alla salute di lui: egli vuole l'azione, ma non le sequelle dell'azione.

Inoltre non bisogna confondere il desiderio coll'oggetto desiderato. Il proprio piacere entra in ciascuno desiderio come parte costitutiva dello stesso. Ma questo piacere non si deve confondere coll'oggetto desiderato.

La benevolenza, per lo appunto, consiste nel desiderio del bene altrui, ed in questa affezione la percezione del bene altrui è una percezione piacevole, ma la benevolenza tende al bene altrui, come fine ultimo, non già al bene proprio. Essa ha per fine ultimo un cambiamento nell'anima degli altri, non già un cambiamento nell'anima propria. Queste proposizioni non sono sottigliezze, ma l'espressione verace de' principii originari della nostra natura.

Il riguardare la compassione come un abito è un errore: l'abito si acquista colla ripetizione degli stessi atti; ma fa d'uopo supporre in noi il potere originario di cominciarli: affinchè nasca in noi all'aspetto dell'infelice il primo sentimento della compassione è necessario che avessimo dalla natura la disposizione di essere, alla vista de' mali altrui, affetti da dolore: senza questa disposizione originaria, il primo sentimento di compassione non potrà mai nascere, e perciò l'abito della compassione non potrà formarsi. Chiunque desidera veder confutati tutti gli argomenti di Elvezio contro le affezioni disinteressate potrà leggere il primo tomo della mia *filosofia della volontà*.

Le antecedenti considerazioni ci danno sul desiderio i seguenti risultamenti: 1.° Il desiderio è uno stato dell'anima misto di piacere e di dolore; 2.° esso è distinto dalla volontà, e non è perciò libero, ed incolpabile quando non vi consente; 3.° sembra venirci dall'interno di noi medesimi, laddove la sensazione sembra venirci dall'esterno; 4.° i piaceri ed i dolori sono di diversa specie, e non si possono tutti ridurre a' piaceri ed a' dolori fisici; 5.° il desiderio non sempre tende, come fine ultimo, a produrre un cambiamento nell'anima propria, ma

molte volte tende come fine ultimo a produrre un cambiamento nell'anima de' nostri simili, e pure degli animali bruti.

Premessa questa dottrina sul desiderio, fa d'uopo occuparsi della riduzione de' nostri desiderii alle loro diverse specie. La scuola di Scozia divide i principii, che dispongono la volontà all'azione, e che essa chiama *principii attivi* o *principii di azione*, in cinque specie alle quali dà i nomi 1.° di *appetiti*; 2.° di *desiderii*; 3.° di *affezioni*; 4.° di *amor proprio*; 5.° di *facoltà morale*.

Essa ripone fra gli appetiti la fame, la sete e l'amor fisico. Essa insegna, che gli appetiti si distinguono dagli altri principii di azione a'seguenti caratteri: 1.° Essi traggono origine dal corpo o ci sono comuni co' bruti; 2.° non sono continui, ma si riproducono ad intervalli; 3.° sono accompagnati da una sensazione molesta, più o meno forte, in ragione della maggiore o minore intensità dell'appetito.

Reid scrive: « Se noi esaminiamo il fenomeno della fame, troveremo in esso due elementi, una sensazione spiacevole ed un desiderio di nutrimento. Il desiderio nasce in seguito della sensazione, e cessa con essa; quando la fame è soddisfatta, la sensazione spiacevole ed il desiderio del nutrimento cessano insieme per qualche tempo, e ritornano dopo un certo intervallo. Lo stesso accade degli altri appetiti.

« La sensazione spiacevole è probabilmente tutto ciò che i bambini sperimentano alcuni istanti dopo la loro nascita. Noi non possiamo supporre in essi avanti l'esperienza, alcuna idea di ciò che è mangiare, nè per conseguenza alcun desiderio di nutrimento; è unicamente l'istinto ciò che li porta a poppare allorquando sperimentano la sensazione della fame. Ma quando l'esperienza ha legato nel loro spirito la sensazione spiacevole coi mezzi di allontanarla, il desiderio dei mezzi di sollevamento si associa talmente al disagio, che questi due elementi restano tutta la vita inseparabili, e noi diamo il nome di *fame* al principio, che ne è composto.

« Non si porrà in contrasto, io penso, che l'appetito della fame non racchiuda i due elementi di cui ho parlato. . . . Tutti gli altri appetiti sono formati di molti ele-

menti, e l'analisi può ritrovare in tutti le parti che li compongono.

« Per *istinto*, io intendo un'impulsione naturale e cieca, che ci porta a certe azioni, senza che noi avessimo alcuno scopo avanti gli occhi, senza deliberazione, e molto sovente senza alcuna idea di ciò che facciamo.

« Io ammetto che il bambino sperimenta la sensazione dispiacevole della fame, e che non poppa più, allorchè questa sensazione è cessata. Ma chi gli ha fatto sapere che questa sensazione dispiacevole poteva allontanarsi? Chi gliene ha mostrato i mezzi? È evidente che egli nulla sa di tutto ciò, perchè popperà un dito o un pezzo di legno ugualmente che la mammella.

« Gli appetiti in sè stessi considerati non sono nè principii di sociabilità, nè principii di egoismo. Non si possono chiamare *sociabili*, perchè non implicano alcuna cura dell'interesse altrui, e non si possono con maggior giustizia chiamare *egoisti*, sebbene comunemente si dia ad essi questo titolo. Un appetito ci attira verso il suo oggetto, senza alcuna vista di bene o di male che questo oggetto può farci; esso non implica più l'amore di sè che la benevolenza per gli altri. Noi vediamo sovente l'appetito condurre un uomo ad atti, che sa dovergli riuscire nocevoli; dire che egli opera così per amor di sè stesso, ciò è pervertire il significato de' vocaboli: è evidente che in tutti i casi di questo genere l'amor di sè è sacrificato all'appetito (1).

Facciamo su questa dottrina alcune riflessioni.

1.° Non essendoci noto, per mezzo dell'esperienza, lo stato primitivo dello spirito de' bambini, io osservo lo stato attuale, che l'esperienza interna mi fa conoscere. È certo che nello stato attuale la sensazione dispiacevole della fame e della sete è seguita dall'appetito del nutrimento e del bere; questi appetiti dunque, nello stato attuale, tendono a toglierci sensazioni dolorose, dolori fisici; essi sono dunque interessati o *egoisti*: essi tendono come fine ultimo a produrre un cambiamento nell'anima nostra, non già nell'anima de' nostri simili; e considerata la cosa, riguardo allo stato attuale, la dottrina

(1) Saggio III sulle facoltà attive, I par., cap. II e III.

dalla scuola di Scozia, che nega essere gli appetiti affezioni interessate, è falsa.

2.° Considerando il fatto riguardo allo studio primitivo si può cercare: *La sensazione dispiacevole della fame o della sete, prima di essersi sperimentata la sua cessazione, in seguito del nutrimento o della bevanda, è essa seguita dall'appetito di mangiare o di bere?*

Condillac ci risponde, che la sua statua, nel primo istante della sua esistenza, sebbene sia affetta di sensazioni, è incapace di avere desiderii: « Se la sofferenza è in noi sempre accompagnata dal desiderio di non soffrire, non può esser la stessa cosa della statua. Il dolore è prima del desiderio di uno stato differente, e non occasiona in noi questo desiderio, se non perchè questo stato ci è già conosciuto. L'abitudine che abbiamo contratto di riguardare il dolore come una cosa senza di cui siamo stati, e senza di cui possiamo ancora essere, fa che noi possiamo più soffrire senza desiderar subito di non soffrire, e questo desiderio è inseparabile da uno stato doloroso. Ma la statua, che al primo istante non si sente, se non che pel dolore stesso che ella sente, ignora se può cessar di essere, per divenire un'altra cosa o per non essere affatto. Essa non ha ancora alcuna idea di cambiamento, di successione e di durata; essa esiste senza poter formare desiderii. (1) »

Questo ragionamento sembra, a prima vista, senza replica. Ma con un poco di riflessione si vede esser possibile questa. Si potrebbe dire a Condillac, esservi nella nostra natura una disposizione o un principio, ignoto per altro, il quale ci porta sin da primi istanti della nostra vita intellettuale e sensibile, a desiderare la cessazione del dolore, tosto che ne siamo affetti, e la continuazione del piacere tosto che ancora ne siamo affetti; siccome vi è un principio ignoto, che ci porta a' gemiti ed al pianto, tosto che il dolore prende possesso dell'anima nostra, e che nulla vieta, che un tal principio, qualunque esso sia, si chiami *istinto*.

Condillac ed i suoi discepoli riguardarono come degna di disprezzo una tal risposta. Nel mio trattato delle sensazioni, dice Condillac, l'uomo è stato spogliato di tutte

(1) *Trattato delle sensazioni*, 1 par. cap. II § 3.

le abitudini e di tutti i principii ingeniti che i filosofi hanno supposto nello spirito umano: tutte quelle operazioni, che i filosofi riguardano come effetti dell'istinto, tanto nell'uomo che negli altri animali, sono effetto degli abiti, e questi abiti traggono la loro origine dalla riflessione. Il non avere molti filosofi avvertito, come la riflessione produca le abitudini, è stato cagione che abbiano creduto, che molte di quelle azioni, che gli uomini e gli altri animali fanno per abito, sieno invece dettate dalla natura medesima, e procedano da un intrinsecò ignoto principio chiamato *istinto*. Ma che la natura per sè nulla insegnì, nè agli uomini, nè ai bruti, e che tutto quello che essi fanno il più di frequente con somma prontezza, e senza quasi avvedersene sia puro effetto di un abito acquistato a forza di riflessione e di esercizio, è la dottrina stabilita nel mio trattato delle sensazioni.

Che questa, io rispondo a Condillac, sia la vostra dottrina insegnata nel vostro trattato delle sensazioni, io ne convengo; ma che abbiate provato nel medesimo la non esistenza dell'*istinto*, è ciò che francamente vi nego. Voi partite da una supposizione, che non avete mai provato, e tutto il vostro trattato delle sensazioni contiene una petizione di principio. Voi avete spogliato lo spirito dell'uomo di qualunque principio o disposizione ingenita, e gli avete lasciato solamente la sola capacità di sentire, la sola sensibilità. Ora ciò appunto è in quistione, ciò e quello che voi dovevate provare. Lo stato primitivo dello spirito umano non può essere un oggetto di esperienza: l'esperienza è limitata all'attuale, e non può giungere al primitivo; come dunque ci dareste voi una dottrina sullo stato primitivo dello spirito umano? Forse *a priori*: ma questo metodo è da voi riguardato come illusorio; vi manca dunque qualunque mezzo di incominciare l'esame dell'umana intelligenza dal primitivo.

Noi, al contrario, seguendo rigorosamente il metodo sperimentale, invece di partire dal primitivo per giungere all'attuale, partiamo dall'attuale per giungere al primitivo. Ciò vale quanto dire, che dagli effetti saliamo alle cause; non già da cause ipotetiche partendo scendiamo agli effetti.

Noi osserviamo nell'uomo e negli altri animali alcune operazioni costanti, le quali non sono loro insegnate nè

dall'esperienza, nè dalla riflessione sui dati sperimentali. Queste operazioni non sono nemmeno gli effetti dell'abitudine, poichè l'esperienza ci insegna che l'abitudine si acquista colla ripetizione degli stessi atti: questa ripetizione suppone un principio od una disposizione naturale di cominciar tali atti. Siamo dunque forzati di ammettere nell'uomo e negli animali operazioni naturali, che non possono essere state loro insegnate nè dall'esperienza, nè dalla riflessione su i dati sperimentali. Ora tali operazioni naturali sono effetti, e perciò debbono avere una causa. A questa causa incognita noi diamo il nome di *istinto*. L'esistenza dell'istinto è dunque incontrastabile.

Osserviamo l'animale di fresco nato affetto per la prima volta dal dolor della fame, noi il vediamo correre, senza esitare alle mammelle della madre. Esso mette la lingua fra le sue labbra, e subito, ritirandola, forma un piccolo spazio vuoto, che si riempie del latte che la pressione dell'aria esterna forza ad uscire dagli orifizi delle mammelle; ora chi mai ha imparato all'animale e al bambino il poppare? Non è evidente, che si deve ammetter un principio naturale nella natura dell'animale e dell'uomo, da cui derivano queste operazioni, che nè l'esperienza, nè la riflessione, nè l'abitudine nata dalla riflessione fanno eseguire?

Quando un filosofo è ostinato a sostenere una ipotesi che non ha alcun fondamento, egli fa vani sforzi, per ispiegare con essa i fatti, che con essa spiegar non si possono. Si tratta di spiegare quale è il principio che spinge l'animale, quando è molestato dalla fame, a mangiare e nutrirsi; Condillac cerca di spiegar questo fatto nel modo seguente: « La fame non può avere oggetto determinato, allorchè la statua ne prova per la prima volta il sentimento, perchè i mezzi proprj a soddisfarla le sono perfettamente ignoti. Essa non desidera dunque alcuna specie di nutrimento; desidera solamente di uscire da uno stato che le dispiace. In questa vista ella attende a tutte le sensazioni piacevoli, di cui ha conoscenza.

« Intanto l'inquietudine raddoppia, si spande in tutte le parti del suo corpo, e passa di una maniera particolare sulle sue labbra, nella sua bocca. Allora ella porta il dente su tutto ciò che a lei si offre, morde le pietre, la terra, ruminava l'erba, e la sua prima scelta è di nutrirsi

delle cose che resistono meno a' suoi sforzi (1). »

Tralasciando di esaminare, se lo spirito riferisca all'organo della bocca il dolor della fame, così ragiono contro Condillac: questo filosofo non ispiega in alcun modo come avviene, che la sua statua, affetta per la prima volta dal dolor della fame, mangi: egli si limita ad enunciare il fatto. La statua non ha certamente appreso dall'esperienza, nè dalla riflessione, quando mangia la prima volta, che il dolor della fame si toglie mangiando. Condillac ne conviene; questo primo mangiare è dunque un'operazione, che non deriva dall'esperienza, nè dalla riflessione, ed in conseguenza neppure dall'abitudine; intanto è esso un effetto naturale, che deve avere una causa; ora a questa causa ignota i filosofi danno il nome d'*istinto*. L'esistenza dell'istinto è dunque innegabile.

Il padre Soave nega pure francamente l'istinto: egli, invece di spiegare come avviene che i bambini poppino, prima di aver appreso che il poppare toglie loro il dolor della fame; come avviene che due piccoli animali di sesso diverso, lasciati in un luogo ove altri animali simili non si trovano, si propagano, ha creduto avere una prova senza replica contro l'istinto nella seguente esperienza: « Tre cagnolini, già nati da vari giorni, io posi una volta a tal oggetto un dopo l'altro su di uno scanno. Strascinandosi questi sopra di esso, giunti che furono all'orlo, è tanto lungi che dall'istinto ne fossero tenuti indietro, che tutti e tre ne precipitano non una volta, ma dieci e dodici, e fino a tanto che io ebbi la cura di raccogliarli per aria, onde non si avessero ad offendere. Quando io incominciai a lasciarli cadere a terra, sebben l'altezza non fosse che di un piede o poco più, il dolore pur cominciò ad avvertirli. Ma non bastò già la prima lezione, e solamente dopo la quinta o sesta caduta appresero finalmente a guardarsi dal precipizio. »

Questo argomento dice in sostanza: vi sono alcune operazioni degli animali, le quali non derivano dall'istinto; niuna dunque da esso deriva. Ciò è un evidente sofisma. Io pretendo che derivano dall'istinto quelle operazioni dell'animale, che sono assolutamente necessarie alla conservazione dell'individuo e della specie: tale è il poppare

(1) *Op. cit. par., cap. X.*

ne' primi istanti, l'unione de' due sessi, ec. Il non andare avanti, posto sull'orlo di un precipizio, non è assolutamente necessario alla conservazione dell'animale, poichè non è necessario che esso sia posto sull'orlo del precipizio: l'animale di fresco nato è sotto la cura della madre, ed esso segue la madre: e questa giunta sull'orlo di un precipizio, ritorna indietro; l'allegata esperienza non giova dunque per rigettare l'istinto. Nè giova al padre Soave l'asserire, che La Metrie non ebbe difficoltà di asserire, che posti all'orlo di un precipizio un cagnolino ed un bambino, innanzi che avesse nè l'uno, nè l'altro acquistato veruna esperienza, il primo dall'istinto ne sarebbe tenuto indietro, e il secondo sol vi cadrebbe, perchè la natura tanto meno d'istinto ha dato all'uomo, quanto più lo ha fatto abile per sè medesimo a perfezionare le sue cognizioni. Ciò, dico, non giova al padre Soave; poichè l'errore di uno o più filosofi che riferiscono all'istinto alcune operazioni, che all'istinto riferir non si debbono, non può esser addotto per un argomento contro l'istinto. Ma si può opporre a Soave l'esperienza rapportata nella prima parte.

Concludiamo dunque contro la scuola di Condillac, che vi è nella natura dell'animale, ed anche dell'uomo, l'istinto.

Ma questo istinto *è esso risiedente nel corpo o nell'anima?* Ecco un'altra questione: Reid, come si vede dal passo che ho recato di sopra, insegna che l'istinto è un principio meccanico.

Quale siasi questo istinto, esso è incontrastabilmente una disposizione della natura. Ora, concesso che l'animale sia un essere misto, composto di un corpo organico e di un'anima semplice, è necessario riguardare l'istinto, o come una disposizione meccanica risedente nel corpo, o come una disposizione risedente nell'anima.

Parmi che i moti che l'animale fa per mangiare, per bere, per accoppiarsi coll'animale di sesso diverso, sieno diversi da' moti meccanici che gli conservano la vita. Nell'uomo adulto questi moti sono volontari, perchè sarebbero meccanici nel bambino? Quando il bambino comincia a crescere e conoscere la propria madre, egli rifiuta di succhiare il latte di un'altra donna. Come supporre, che il modo di succhiare, che qui si vede esser volontario, sia stato nel principio meramente meccanico? Questa dispo-

sizione meccanica si è essa perduta col crescere del bambino? Queste riflessioni m'inducono a concludere, che l'istinto è una disposizione, ossia un principio della natura risedente nell'anima dell'animale.

Un'attenta considerazione di ciò che accade in noi c'insegna che non vi sono altre disposizioni naturali nel nostro spirito, se non che quelle che si riferiscono a percezioni, conoscenze, desiderii e voleri. Più sappiamo, che il desiderio ed il volere suppongono la percezione dell'oggetto desiderato e voluto. Ammettere dunque una disposizione originaria, ossia un principio, comunque si voglia chiamare, nel nostro spirito, ad avere, in seguito del dolore della fame, della sete e dell'amore fisico, un certo fantasma piacevole dell'operazione idonea a soddisfare siffatti appetiti, parmi che sia un risalire, guidato dall'esperienza, dagli effetti alle cause. Se lo spirito umano è dotato di una fantasia riproduttiva, perchè non potrebbe eziandio esser dotato di una fantasia produttiva?

Io non sono un dommatista: riconosco i limiti prescritti alla nostra facoltà di conoscere; perciò non presento la mia opinione sull'istinto come una verità dimostrata, ma solamente come una opinione probabile. Io credo dunque: 1.° che l'esistenza dell'istinto è incontrastabile; 2.° che coloro, i quali lo ripongono nel corpo, non possono addurre alcun motivo legittimo della loro opinione, la quale è inoltre contraddetta dall'analogia de' fatti; 3.° esser molto probabile, che l'istinto risegga nell'anima dell'animale, e consista in un fantasma piacevole di un'operazione o di un moto atto a soddisfare l'appetito tendente alla conservazione dell'individuo o della specie.

Nell'atto che sto scrivendo questa lezione, mi perviene un saggio di psicologia elementare, composto dall'abate Bonelli romano: in questa opera leggo, che sebbene il dotto autore faccia derivare i moti istintivi da un impulso meccanico, pure vi fa intervenire il concorso dell'anima; e la sua dottrina non contraddice affatto la mia: egli scrive: « Fiunt (i motivi istintivi) non ex sola contractilitate, » et irritabilitate organorum materialium absque animæ » concursu, sed ab anima, quæ naturæ impulsu, scilicet » per sensationes, aut gratas, aut ingratas, excitatur ad » motus quosdam corporeis organis imprimendos, quorum » initio opportunitatem nescit, postea vero advertens con-

» silio et voluntate eosdem moderari addiscit (1). »

Reid e la sua scuola distinguono gli appetiti dai *desiderii* propriamente detti. I desiderii si distinguono, dicono questi filosofi, dagli appetiti 1.^o perchè non sono accompagnati da una sensazione dispiacevole particolare a ciascuno di essi; 2.^o perchè non sono periodici, ma costanti.

Ma fa d'uopo ricordarsi, che un certo qualsiasi dolore è sempre un elemento costitutivo del desiderio, poichè la percezione dell'assenza di un oggetto piacevole è sempre una percezione dolorosa.

Questi desiderii sono principalmente il *desiderio del potere*, il *desiderio della stima* ed il *desiderio della conoscenza*.

Io credo, dice Reid, essere inutile di ricorrere ad argomenti, per provare che i tre desiderii enunciati sono principii naturali della costituzione dell'uomo. Coloro, che non ne sono convinti dalla propria coscienza, non sono capaci di esserlo per mezzo del raziocinio.

Il potere, la stima e la coscienza sono utili per tanti fini, che è facile per tal ragione di confonderli con altri principii. Coloro che fanno questa confusione, sostengono che noi non desideriamo giammai il potere, la stima, la conoscenza per sè stessi, ma solamente come mezzi di procurarci un piacere sensibile. Tale era la dottrina di Epicuro, ed Elvezio l'ha con ogni sforzo sostenuta nei tempi moderni.

Ma non pochi argomenti la dimostrano falsa. Gli uomini aspirano ad una gloria dopo la loro morte, la quale non può procurar loro alcun piacere. Epicuro stesso, il quale era persuaso che egli non sarebbe più dopo la morte, desiderava talmente che si serbasse la sua memoria, che nel suo testamento prescrisse a' suoi eredi di celebrare annualmente la sua nascita, e di dare in tutti i mesi a' suoi discepoli una festa il ventesimo giorno della luna. Qual piacere Epicuro sperava egli ricavare da questa festa? Cicerone saggiamente osserva, che la dottrina di questo filosofo era rifiutata nel suo stesso testamento.

Si osserva una folla di uomini, che sacrificano il riposo e tutti gli altri beni all'ambizione del potere, della gloria, ed ancora della conoscenza; come supporre che essi possano immolare il fine a' mezzi?

(1) Sez. 3. cap. III.

La scuola di Scozia s'inganna insegnando, che i tre desiderii di cui parliamo non sieno *egoisti* o *interessati*; tutti tendono o a produrre un cambiamento nell'anima propria, come è la *curiosità* e l'*ambizione* ancora, o a produrre un cambiamento nell'anima degli altri, ma relativamente a noi, come è il desiderio della gloria.

Oltre gli appetiti ed i desiderii, continua Reid, vi sono nell'uomo altri principii di azione, che hanno le persone per oggetto immediato, e che contengono una disposizione o benefica o maligna verso di un uomo o almeno verso un essere animato. Reid ha dato a questi principii il nome generale di *affezioni*, o che la loro tendenza sia benefica, o che essa sia maligna. Questi principii si accordano dunque in questo punto, che essi hanno per oggetto immediato le persone, e non le cose.

Vi sono, dice ancora Reid, caratteri comuni a tutte le affezioni benefiche, e ve ne sono altri, che le distinguono.

Esse differiscono primieramente per la natura della emozione e della sensazione che l'accompagna tutte, ed in secondo luogo per gli oggetti che le eccitano.

Esse si rassomigliano ancora sotto due rapporti; sulle prime nell'esser sempre piacevole l'emozione che le accompagna, ed inoltre nel racchiuder tutte un desiderio benefico pel loro oggetto.

Le affezioni che proviamo per un padre, un figliuolo, un benefattore, un infelice, un amante, non differiscono più per i loro oggetti di quello che differiscono per le emozioni che producono nell'anima; noi non abbiamo nomi per esprimere la diversità di queste emozioni, ma ogni uomo ne ha coscienza; intanto, malgrado questa diversità, esse convengono tutte nell'essere piacevoli.

Non vi è alcuna eccezione a questo, se si distingue come si dee l'emozione che è la sequela necessaria dell'affezione benefica, da quelle che essa può produrre per accidente. Così l'affezione paterna è una emozione piacevole, ma ne risulta che l'infelicità di un figliuolo o la sua cattiva condotta fauno all'anima una ferita più profonda; la pietà è una emozione piacevole, ed intanto la miseria che noi non possiamo sollevare eccita in noi dolore; l'amore è una emozione piacevole, ma quando esso non è corrisposto, cagiona un acuto dolore.

Reid, che ho citato, numera sette specie di queste af-

fezioni benefiche. 1.^o Le affezioni de' genitori per i loro figliuoli e dei figliuoli verso i loro genitori, e le altre affezioni di famiglia; 2.^o la riconoscenza verso i benefattori; 3.^o la compassione verso gl' infelici; 4.^o la stima per la sapienza e per la bontà; 5.^o l'amicizia; 6.^o l'amore fisico; 7.^o l'amore verso la società, di cui facciamo parte, e che egli chiama *spirito pubblico*.

Il filosofo citato fa importanti osservazioni su ciascuna delle sette specie indicate, ed io rinvio il lettore alla sua opera (1).

Le affezioni malevoli, secondo lo stesso filosofo, sono due: l'*emulazione* ed il *risentimento*. Per emulazione egli intende un desiderio di superiorità sui nostri rivali in una carriera qualunque, accompagnato dal dispiacere, quando ci vediamo sorpassati. L' emulazione ha una tendenza manifesta al perfezionamento della specie, ma quando essa non è diretta dalla ragione e dalla virtù produce effetti funesti. Colui che disputa il prezzo della corsa prova del dispiacere a vedersi sorpassato; questo dispiacere è innocente: esso è in lui l'opera di Dio, ma può produrre due effetti molto differenti; esso può eccitare colui che corre a fare sforzi più energici, a tendere tutti i suoi muscoli per oltrepassare il proprio rivale; è questo lo scopo proposto dalla natura: in questi limiti l' emulazione è un sentimento nobile. Ma se il lottatore è disleale, egli prenderà in odio il suo avversario, e s' impegnerà di farlo cadere e gettare qualche ostacolo al suo cammino; qui comincia l'*invidia*, la passione la più malevola che possa abitare nell'anima umana, mostro che divora come la sua preda la riputazione e la felicità di coloro che più meritano la nostra stima (2). »

Quando ci si fa del male, la natura ci dispone a resistere ed a render la pariglia. Indipendentemente da dolor corporale, lo spirito è ferito, e noi proviamo un desiderio di vendicarci sull'autore del male o dell' offesa. Ciò è in generale quello che noi chiamiamo *collera* o *risentimento*.

Reid distingue ancora col vescovo Butler il risentimento *subitaneo*, il quale è un' impulsione cieca della nostra co-

(1) *Saggio III, dei principii di azione, parte II, cap. IV.*

(2) *Reid, sulle facoltà attive, saggio III, parte 2, cap. V.*

stituzione, ed il sentimento *riflesso*. Il primo può nascere da un male qualunque, ma il secondo non può derivare che da un'offesa reale o supposta.

La dottrina di Dugal-Stewart sulla classificazione dei principii di azione è la stessa di quella di Reid, con poche differenze. Il primo pone fra i desideri anche il *desiderio della società*. Questo desiderio, egli dice, si appalesa subito ne' fanciulli, ed è comune all'uomo con parecchi bruti.

« Quanto sia l'efficacia di questo principio di azione, si vede dagli effetti prodotti dalla solitudine sull'animo nostro. Noi ci troviamo allora fuori del nostro stato naturale, e associandoci agli animali di specie inferiore, e con affezionarci ad oggetti inanimati, cerchiamo di riempire quel vacuo che sentiamo. »

Lo stesso filosofo pone ancora fra i desiderii il *desiderio del potere*, che egli distingue dal *desiderio della superiorità*: Ogni volta (egli dice) che noi possiamo considerarci come autori di un effetto qualunque, proviamo in noi stessi un certo orgoglio di compiacenza, originato dal sentimento del nostro potere, ed il piacere sta d'ordinario in ragione dell'importanza dell'effetto comparato colla tenuità dello sforzo sostenuto nel produrlo (1). »

Reid ripone l'emulazione fra le affezioni, Dugald-Stewart la ripone fra i desiderii.

Avendo meditato sulla classificazione de' *principii di azione*, come li chiama la scuola di Scozia, i quali sono quelli che eccitano, e dispongono la volontà nostra all'operare, io presento qui a' miei lettori il risultamento della mia meditazione.

In primo luogo io riduco tutta questa moltitudine di principii a due principali, cioè al *desiderio* ed alla *ragione*. Vi è qualche cosa di attivo nel desiderio, perchè vi entra un giudizio; ma il giudizio segue necessariamente ed immediatamente il fantasma, se pure dir non si voglia che nel desiderio non vi entra un giudizio propriamente detto, ma il sentimento solo dell'assenza dell'oggetto desiderato.

Tanto il desiderio che la ragione influiscono sulla volontà per determinarla a volere come fine ultimo un cambiamento o stato dell'anima propria; oppure un cambia-

(1) Dugald Stewart, *comp. di filos. morale*, par. 2. cap. 1.

mento ossia stato dell'anima degli altri. Nel primo caso i principii enunciati si possono chiamare *principii individuali*, nel secondo *principii sociali*.

I principii sociali possono operare o relativamente a noi, o senza alcuna relazione a noi. Nel primo caso si possono chiamare *principii sociali interessati*, nel secondo *principii sociali disinteressati*.

Il cambiamento dell'anima propria, a cui tendono i principii individuali o è relativo a' piaceri ed ai dolori fisici, o a' piaceri e dolori intellettuali. I primi potrebbero chiamare *principii individuali fisici*, i secondi *principii individuali intellettuali*.

In questa classificazione parmi che non vi sia alcuno de' principii enunciati dalla scuola di Scozia, che non possa esservi compreso. I tre appetiti della fame, della sete, dell'amor fisico, sono principii individuali fisici, ed appartengono al genere superiore, il *desiderio*.

Il desiderio di conoscere e la curiosità tende come fine ultimo al cambiamento dell'anima propria. Il piacere che consiste nella conoscenza è un piacere intellettuale. Questo principio è perciò un principio individuale intellettuale.

Il desiderio della stima o il desiderio della gloria è un principio sociale interessato. Il desiderio del potere è un principio individuale intellettuale. Il desiderio della società può essere un principio individuale sotto un aspetto, tendente a produrre un cambiamento nell'anima propria, e sotto un altro aspetto può essere un principio sociale. Il desiderio della superiorità tende a produrre un cambiamento nell'anima degli altri relativamente a noi. Le affezioni poi hanno tutte per oggetto finale il provare ad alcuno dei nostri simili il piacere o dolore.

Ma che cosa mai diremo dell'*amor di se stesso* o del *desiderio della felicità*? Molti filosofi credono che il desiderio della felicità in generale sia un desiderio primitivo ed ingenito nell'anima umana. Dugald-Stewart pensa altrimenti; egli scrive sull'oggetto quanto segue: » L'uomo può consultare tutti insieme i suoi vari principii di azione, e stabilire a sè stesso un piano di condotta, per giungere al conseguimento degli oggetti da lui preferiti. E ciò implica la potenza di negare quando che sia all'uno o all'altro particolare principio il soddisfacimento che

domanda L'uomo sa profittare della esperienza acquistata, rinunciando a quei godimenti, cui terranno dietro disagi e dolori, assoggettandosi a leggeri mali, che sa dover procurargli maggiori beni. Può, in una parola, formarsi un'idea generale della felicità, e deliberare sui mezzi più sicuri a conseguirla.

La sola idea della felicità l'annunzia per un oggetto per se desiderabile; quindi l'*amor di sè*, è un principio attivo assai diverso dagli altri fin qui esaminati. Questi, per quanto noi ne sappiamo, possono essere l'effetto di naturali disposizioni, varie ne' vari individui, e furono perciò dette *principii congeniti*. Il desiderio della felicità invece può dirsi un razionale principio di azione, essendo proprio soltanto di esseri dotati di ragione, ed alla ragione stessa inerente (1).

L'esposta dottrina non è esatta. Ho osservato che il desiderio può tendere come fine ultimo a produrre un cambiamento nell'anima propria; ora un tal cambiamento consiste o nel togliere all'anima un dolore, od a procurarle un piacere; la felicità consiste appunto nella privazione de' dolori e nel possesso de' piaceri; vi sono dunque desideri ingeniati, che hanno per oggetto l'allontanamento del dolore e l'acquisto del piacere. Il desiderio della felicità è dunque un principio ingenito. Inoltre, dopo aver l'uomo acquistato l'idea generale di felicità, non si può non porre nel cuore umano un desiderio indeliberato ed irresistibile di conseguirla.

Mi piace di rapportare qui un passo del nostro Genovesi; esponendo le due opinioni circa l'esistenza delle ingenite propensioni, la prima di quei filosofi che la negano, la seconda di quelli che l'ammettono, e dichiarandosi per questa seconda, scrive, fra le altre cose, quanto segue: « Si, inquiunt, ingenitæ sunt naturæ nostræ propensiones quædam, aguntque ante omnem vitæ usum, » *brutæ* ne eæ sunt, idest tales, quæ prævertant perceptionis et rationis usum, an *rationales*, quæ scilicet ex » ideis boni vel mali oriuntur? primæ quidem naturæ » potius corporeæ essent, quam animalis, ac rationalis: » posteriores innatas supponunt notiones, quas quum isti » disteminaverunt, consequitur nec illas esse ullas. Ego

(1) *Loc. cit.*

» non dubito, quin prior illa opinio similior sit vero :
 » ingenitas nempe esse vires illas: sed esse tamen instar
 » virium corporum elasticarum, quæ sunt quidem in cor-
 » poribus perpetuo; minime tamen agunt, nisi preman-
 » tur. Vires igitur illæ naturæ humanæ irritatione aliqua
 » excitantur.

» Non multa meditatione indigemus, qua intelligamus,
 » natura ipga fieri, ut 1. *esse velimus*, 2. *et bene esse*,
 » 3. *et beate* . . . quocirca tria illa *esse, bene esse, esse beate*,
 » naturalia omnibus sunt hominibus, ex naturæ ipsius
 » humanæ structura quasi emergentia: ingeuita ergo hoc
 » pacto sunt. Sed ejusmodi tamen vires nisi pressione
 » non excitantur; pressio ægritudo est ac dolor (1). »

La ragione in quanto esamina ciò che conviene alla nostra felicità, o in quanto fa il calcolo de' beni e dei mali, dirige le nostre azioni a proporre un certo stato nell' anima propria. Essa è guidata da' quattro principii seguenti: Un piacere, che ci priva di maggiori piaceri, è un male; un piacere, che ci produce maggiori dolori, è un male; un dolore, che ci libera da maggiori dolori, è un bene; un dolore, che ci produce maggiori piaceri, è un bene. La ragione così considerata può chiamarsi *prudenza*.

La ragione, come principio morale, è la ragione legislatrice della nostra volontà. È quella facoltà che ci mostra il bene ed il male morale, e che ci comanda di far l' uno e di non far l' altro. È evidente che essa ha per oggetto finale e diretto lo stato dell' anima degli altri uomini; o lo stato dell' anima propria relativamente ad altri esseri intelligenti.

LEZIONE XCIV.

DELLE PASSIONI. CONCLUSIONE DELLA SECONDA PARTE DELLA PSICOLOGIA.

Per *passione* s' intende comunemente un desiderio violento, il quale produce effetti notabili nel corpo e nell' anima. Un uomo può soffrire un' inguria, ed averne un risentimento senza passione, il quale gli lascia l' intero

(1) *Metaf. lat. par. 3. schol. def. XII.*

impero di sè stesso, e può eziandio la stessa ingiuria porlo in fuoco; allora il suo sangue sembra bollire nelle vene, i suoi sguardi, i gesti, la voce, tutto è cambiato; egli non attende che a vendicarsi, e senza riguardo alle sequele delle sue azioni, è trascinato da un impulso violento a parole ed atti, che la sua fredda ragione non potrebbe giustificare: tale è la passione della collera, o l'ira.

Ciò che ho detto del risentimento può applicarsi facilmente agli altri desiderii naturali. Quando questi sono moderati, e non producono alcun effetto sensibile nè sul corpo, nè sull'anima, non turbano la intelligenza, non diminuiscono l'impero dell'uomo sopra sè stesso, si chiamano semplicemente *desiderii* e non *passioni*.

La passione è stata paragonata ad una tempesta sull'oceano, e ad un turbine nell'aria. Essa produce ordinariamente effetti sensibili nel corpo. Il volto si vede acceso e trasmutato nell'ira, livido nell'odio, pallido e sparuto nel timore, rubicondo nella letizia, ec. La passione modifica la voce ed i gesti.

Gli effetti della passione sull'anima non sono meno notabili. Malgrado i nostri sforzi, ella dirige il nostro spirito verso gli oggetti che l'interessano, e ci lascia appena la libertà di badare ad altre cose. Essa getta il nostro giudizio in istrane illusioni, aumentando la nostra penetrazione per tutto ciò che può nutrirla o soddisfarla, ed accieciandoci su tutto ciò che può rallentarla o contrariarla.

I sentimenti di un uomo sommerso all'influenza della passione sembrano assurdi e ridicoli agli altri, e tali divengono eziandio a' propri occhi quando la tempesta è dissipata e la calma è ristabilita. La passione spinge sovente la volontà ad atti, che sappiamo dover essere per noi l'oggetto di un pentimento eterno.

Al desiderio divenuto passione, si dà il nome di *amore*; e siccome al desiderio propriamente detto si oppone l'*avversione*, così all'amore propriamente detto si oppone l'*odio*, il quale è l'avversione violenta, o l'avversione divenuta *passione*.

L'amore e l'odio hanno una scambievole relazione. Se voi amate la gloria, dovete odiare tutto quello che tende a togliervela. Se dall'altra parte odiate la infamia, dovete amare tutto ciò che tende a togliervela.

Se ciò che si ama è futuro, e lo spirito riguarda come cosa certa l'ottennero, questa passione piacevole chiamasi *fiducia*. Se l'ottennero, è dallo spirito riguardato come una cosa probabile, l'effetto che nasce chiamasi *speranza*. Questa è in ragione dell'amor dell'oggetto sperato e della probabilità per ottenerla.

Quando lo spirito pensa alla probabilità di non ottenere l'oggetto amato, nasce in lui il *timore*. Questo in conseguenza, è un risultamento dell'odio della privazione del bene amato, riguardata come probabile. Da ciò vedesi che la speranza non è mai interamente disgiunta dal timore, nè il timore dalla speranza.

Alla fiducia si oppone la *disperazione*, la quale nasce quando il male, che si odia, si riguarda come certo ad accadere.

Avviene alcune volte, che al di là della speranza e dell'opinione si presenta allo spirito come imminente un gran male; in tal caso nasce il *terrore*. Questo, quando impedisce l'uso della ragione, chiamasi *spavento*.

Quando l'oggetto amato si riguarda come vicino, e certo ad ottenersi, nasce l'*allegrezza*; quando si riguarda come presente, nasce la *gioia*. All'allegrezza si oppone la *mestizia*, alla gioia la *tristezza*. Quando l'oggetto amato si è perduto nasce l'*afflizione*.

Quando del male che ci affliggeva ci siamo liberati, nasce la *consolazione*.

Da tutto ciò segue, che le diverse passioni non sono che amore ed odio, che prendono diverse forme, per le diverse modificazioni che loro imprimono le riflessioni diverse sull'esistenza dell'oggetto amato o dell'oggetto odiato.

Si può domandare: L'uomo nello stato attuale della sua morale esistenza potrebbe egli operare, e condurre la vita, mosso solamente da' desiderii, e senza essere agitato da passione alcuna? Io credo dovere rispondere affermativamente alla proposta quistione. Suppongasì, che un individuo del genere umano sia solamente occupato a soddisfare i bisogni primitivi della propria conservazione; che egli affaticchi a provvedersi di che soddisfare la sua fame e la sua sete, ed a difendersi dalle impressioni dolorose de' corpi che lo circondano; che abbia una compagna, io posso ben concepire, che costui condurrà la sua vita mosso

da' soli desiderii, e che il tumulto delle passioni sarà lungi dal suo cuore. Lo stato selvaggio, sebbene contrario alla destinazione dell'uomo, non è impossibile, ed ha alcune volte avuto la sua esistenza. In un tale stato io non concepisco nell'uomo altri mobili, i quali, spieghino la loro influenza sulla volontà, se non che i desiderii primitivi, ed alcuni solamente di essi.

In un tale stato senza passioni l'uomo non può esercitare alcuna influenza notevole sul genere umano: egli non farà alcun passo verso il suo perfezionamento morale: egli vive e muore a sè solo, ed il germe del suo perfezionamento morale resta infecondo. Supponiamo ora, che alcuni de' desiderii primitivi divengano passioni, è necessario supporre, che uno o più desiderii divengano passioni. Nel primo caso l'uomo avrà un piano o un sistema di condotta, che avrà sempre in vista nella scelta delle cose che deve ricercare. Egli eserciterà una influenza notevole o felice, o funesta sui suoi simili: egli farà de' passi verso il suo morale perfezionamento, e passi in direzione contraria.

Se poi l'uomo sarà agitato da più passioni, fa d'uopo considerare due casi: o queste passioni sono convergenti, ed allora maggiormente l'uomo serberà l'unità nel piano della sua condotta. La passione della gloria, per cagion di esempio, può concorrere colla passione della scienza e con quella della patria, per muovere la volontà alle stesse azioni. Se le passioni saranno contrarie, vi sarà più unità nel piano di condotta, secondo che l'una sarà più dominante sull'altra, e ve ne sarà meno a proporzione che le passioni si uguagliano.

Supponiamo finalmente l'uomo animato da una passione dominante; se l'amore che egli avrà per l'oggetto della sua passione sarà maggiore dell'amor naturale della propria vita, io chiamo una siffatta passione con Elvezio *passione forte*.

L'esistenza delle passioni forti è incontrastabile. La storia greca e la romana ce ne somministrano molti esempi. La storia de' Macabei nel Vecchio Testamento e quella de' martiri della Chiesa nel Nuovo, ne sono ancora un esempio luminoso. Che cosa è mai un martire della religione, se non che un uomo animato della forte passione della gloria di Dio e del Redentor Divino? Senza passioni

forti nulla vi sarebbe di grande e di sublime nelle imprese degli uomini. Senza la passione forte di sapere, gli uomini di lettere non si innalzeranno al di sopra dell'ordinario. Finchè l'uomo di lettere non dirà nel suo cuore: *Il sapere mi è più caro che la vita, questa mi diviene odiosa coll'ignoranza*: egli non diverrà grande giammai, e non potrà occupare uno de'primi posti nel tempio della gloria letteraria.

Le facoltà dell'anima umana sono dunque la coscienza, la sensibilità, l'analisi, la sintesi, l'immaginazione, il desiderio, la volontà. Abbiamo esaminato particolarmente ciascuna di esse.

Contro il mio sistema delle facoltà dell'anima, che ho esposto ed esaminato, mi sono state fatte alcune obiezioni, alle quali io rispondo.

Prima obiezione. Voi ponete, mi si dice, delle *potenze passive*; ora ciò involve contraddizione; poichè se ogni potenza è attiva, non vi possono essere potenze o facoltà passive. Da ciò segue, che la sensibilità non può andar compresa fra le facoltà dello spirito.

Risposta. Le potenze passive non si ammettono solamente da me, ma da tutti i filosofi generalmente, eccettuato Laroumigièrre, il quale per altro, sebbene non ammetta l'espressione, ne ammette il significato. Inoltre, l'esistenza della potenza passiva nell'anima è incontrastabile.

« Possibilitas agendi dicitur *potentia* simpliciter; subinde cum addito, *potentia activa*: possibilitas vero patiendi *potentia passiva* appellatur.... Ita igni tribuitur potentia calefacendi, quia lapidem calefacere potest: lapidi autem potentia calefendi, quia calefieri potest (1). »

È certo che l'anima è capace di sensazioni, laddove il corpo non ne è capace; vi deve dunque essere qualche cosa nell'anima, che la rende suscettibile di essere affetta da sensazioni. Questa cosa non è diversa dalla stessa natura o essenza dell'anima; a questa essenza dell'anima, considerata come suscettibile di ricevere dagli oggetti corporei la modificazione della sensazione, io do il nome di *potenza passiva di sentire*; è dunque incontrastabile

(1) Wolf. Ontolog. § 716.

l'esistenza delle potenze passive, o delle *facoltà passive* nell'anima umana. Questa dottrina è anche ammessa da quasi tutti i filosofi: « In subjecto patiente (dice Wolfio) » datur ratio, cur passio in eo sit possibilis. »

Spingiamo il nostro sguardo più avanti. Ho provato che l'anima è una *forza pensante*; questa forza è dunque capace di esser modificata da sensazioni, e sotto tal riguardo può chiamarsi *forza sensitiva*. Sebbene dunque la sensazione sia nell'anima una passione, non sarebbe possibile senza una forza o un principio di azione. Questa dottrina non mi appartiene esclusivamente; ascoltiamo Bonnet: Vi è una maniera di esprimersi sull'anima, che non mi sembra buona: ciò accade quando si dice che l'anima è *passiva*. La *passività*, se mi è permesso di servirmi di questo vocabolo, è direttamente opposta all'*attività*. Un essere assolutamente passivo è un essere, in cui non può esercitarsi alcuna sorte di azione. Agire è produrre un certo effetto, una certa modificazione. Come un essere passivo sarebbe esso suscettibile di modificazione? Come la forza modificante si eserciterebbe essa su di un soggetto incapace di *resistenza o di reazione*?... lo concepisco, che in conseguenza dell'azione delle fibre nervose, accade nell'anima qualche cosa che corrisponde a questa azione: l'*anima reagisce* nella sua maniera, e l'*effetto* di questa reazione è ciò che chiamiamo *percezione o sensazione*. Intraprendere di spiegare che cosa è questa reazione dell'anima, volere render ragione della maniera in cui si forma la percezione o la sensazione, è un voler render ragione della maniera in cui l'anima è unita al corpo. Noi non siamo fatti per penetrare questo mistero (1). »

Seconda obbiezione. La volontà nel sistema di Galluppi fa parte delle facoltà intellettuali. Egli, da un'altra parte divide la filosofia in *teorica e pratica*, ed insegna che la filosofia pratica è la scienza della volontà. Ciò è una contraddizione.

Risposta. Questa obbiezione è fondata su di una falsa supposizione. Io non ho mai riposto la volontà fra le facoltà intellettuali o dell'intelletto; ho distinto la facoltà

(1) Saggio analit. cap. XI. § 126.

di conoscere dalla facoltà di volere; io ho riguardato la volontà come una facoltà dello spirito, non già come una facoltà dell' intelletto; ed ho insegnato solamente che la volontà influisce sull' intelletto. Segue forse dalla influenza della volontà nell' intelletto, che la volontà sia una delle facoltà dell' intelletto?

Terza obbiezione. Galluppi chiama le facoltà attive *facoltà volontarie*. La volontà essendo una facoltà attiva, è dunque, secondo Galluppi, una *facoltà volontaria*: un tal linguaggio è frivolo.

Risposta. Io ho chiamato volontarie le facoltà attive dell' intelligenza, non già tutte le facoltà attive dell' anima. L' obbiezione essendo fondata, come l' antecedente, sulla confusione dell' intelletto coll' anima, o collo spirito, dileguato l' equivoco, cade.

Quarta obbiezione. Galluppi ammette *facoltà necessarie* nell' anima: questo linguaggio è poco filosofico.

Risposta. Questo linguaggio è tanto filosofico e rispettabile, quanto è rispettabile lo stuolo degli antichi ed illustri filosofi a cui appartiene. È una proposizione comunemente e legittimamente ammessa nella psicologia, che l' intelletto è una *potenza necessaria*. L' anima è attiva, quando giudica che tre più cinque è uguale a sei più due; intanto questo giudizio è necessario. Le facoltà attive dell' intelletto sono volontarie, in quanto che si esercitano dipendentemente dalla volontà. Sono *necessarie* perchè i loro risultamenti sono necessari ed involontari. La *sensibilità* poi è una facoltà necessaria ed involontaria insieme. Tutto nel mio sistema è distinto, e non dà motivo, quando si vuol filosofare di buona fede, ad un equivoco.

Quinta obbiezione. Galluppi chiama *pensiero* ogni modificazione dello spirito, di cui si ha coscienza: la coscienza non può dunque essere compresa fra le facoltà elementari del pensiero, poichè bisognerebbe dire: *La coscienza è un pensiero, perchè è una modificazione dello spirito, di cui si ha coscienza.*

Risposta. Quale obbiezione! Non sappiamo noi dunque, che abbiamo coscienza di molte modificazioni del nostro spirito? Ed il saperlo non è il percepire questa coscienza? ed il percepir questa coscienza non è averne coscienza?

za? Si dice bene che la luce fa vedere tutti i corpi: si potrebbe forse combattere questa espressione, dicendo che così la luce fa veder la luce?

Una obbiezione analoga è diletguata nel primo capitolo del terzo volume del mio *saggio filosofico sulla critica della conoscenza*.



Fine del Volume Secondo.

INDICE



<i>Lezione</i>	LX.	<i>Della Psicologia. Si prova che l'anima umana è una sostanza</i>	<i>Pag. 398</i>
•	LXI.	Sulla semplicità dell' anima	408
•	LXII.	Continuazione della stessa materia	417
•	LXIII.	Continuazione della stessa materia: si esaminano alcuni argomenti addotti a favore della spiritualità dell' anima	451
•	LXIV.	Si risponde alle obiezioni dei materialisti.	443
•	LXV.	Si prova l'immortalità dell' anima umana.	462
•	LXVI.	Continuazione della stessa materia	470
•	LXVII.	Continuazione della stessa materia: si risponde alle obiezioni contro l'immortalità dell' anima.	491
•	LXVIII.	Si prova che l' anima umana è non solamente sensitiva, ma intelligente; e che l'intelligenza è diversa dalla sensibilità	504
•	LXIX.	Si prova che l'anima è una forza pensante.	522
•	LXX.	Si prova che l' anima pensa sempre.	528
•	LXXI.	Sul commercio dell' anima col corpo	536
•	LXXII.	Sul sistema dell' influxo fisico	541
•	LXXIII.	Del sistema del fisico influxo secondo i peripatetici	555
•	LXXIV.	Si esamina l'esposto sistema de' peripatetici.	564
•	LXXV.	Sul sistema delle cause occasionali.	579
•	LXXVI.	Sul sistema dell' armonia prestabilita.	589
•	LXXVII.	Sul sistema del mediatore plastico	606
•	LXXVIII.	Dell' influenza del fisico sul morale dell' uomo.	609

Parte seconda, della Psicologia.

•	LXXIX.	Principii generali, pel sistema delle facoltà dell' anima. Della coscienza.	617
•	LXXX.	Della sensibilità	624
•	LXXXI.	Si esamina ciò che vi ha di reale o di oggettivo ne' corpi.	645
•	LXXXII.	Continuazione dello stesso soggetto. Della pretesa divisibilità della materia all' infinito.	658

<u>Lezione</u>	<u>LXXXIII. Della facoltà di analisi.</u>	<u>Pag. 669</u>
•	<u>LXXXIV. Continuazione della stessa materia. Della</u> <u> differenza fra l'attenzione e la coscienza.</u>	<u>685</u>
•	<u>LXXXV. Della facoltà di sintesi.</u>	<u>691</u>
•	<u>LXXXVI. Continuazione della stessa materia. Esame</u> <u> delle facoltà di analisi e di sintesi, relativamente</u> <u> alle operazioni dell' intelletto</u>	<u>701</u>
•	<u>LXXXVII. Dell' immaginazione e di ciò che dalla</u> <u> stessa dipende</u>	<u>723</u>
•	<u>LXXXVIII. Continuazione della stessa materia. Della</u> <u> memoria della reminiscenza, della dimenticanza. •</u>	<u>742</u>
•	<u>LXXXIX. Dell' immaginazione considerata riguardo</u> <u> al presente ed al futuro.</u>	<u>749</u>
•	<u>XC. Della volontà, e primieramente della sua attività. •</u>	<u>759</u>
•	<u>XCI. Continuazione della stessa materia. Si risponde</u> <u> alle obiezioni contro la libertà dalla necessità</u> <u> della natura</u>	<u>773</u>
•	<u>XCII. Il domma della provvidenza non ripugna alla</u> <u> libertà</u>	<u>799</u>
•	<u>XCIII. De' desiderii e delle passioni</u>	<u>817</u>
•	<u>XCIV. Delle passioni. Conclusione della seconda parte</u> <u> della psicologia</u>	<u>839</u>



ARTICOLI IN NUMERO E DI PROPRIA STAMPA DELLA LIBRERIA .

DI GIOVANNI MAZZAJOLI

FENELON, Le avventure di Telemaco, 2 vol. in 12. Liv. 1853, con rami.

GOUDAR (L.) Nuova grammatica francese italiana con nuove regole e spiegazioni intorno alla moderna pronunzia, alla natura dei dittonghi francesi ed al participii, ricavate dalle opere de' migliori grammatici. 12. ediz. arricchita di templi e d'esercizi di sintassi e dei dialoghi famillari di *G. Morand*, in 12. Livorno 1854.

GUERRAZZI (F. D.) Il Marchese di S. Prassede, ovvero la vendetta paterna, in 8. Pisa 1853.

JARDOT (A.) Storia dell'Asia Centrale, della Persia, Tartaria, Tibet e China, prima traduz. italiana di *C. Sabbatini*, in 8. Firenze 1843.

LIEBIG, Nuove letture sulla Chimica considerate nelle sue applicazioni all'industria, alla fisiologia e all'agricoltura, in 12. Napoli 1852.

MAFFEI (G.), Storia della letteratura italiana, dall'origine della lingua fino a' nostri giorni, con la continuazione che comprende i primi XXXII anni del Secolo XX, vol. 3 in 12. Livorno 1852.

MANTONI, (A.) I Promessi Sposi storia Milanese del secolo XVII, in 8. Malta 1842.

MORGAGNI, Sedl e cause delle malattie anatomicamente investigate, traduz. italiana con note di *F. Chaussier e Adelon*, 3 vol. in 8. Firenze 1840.

MUZZI e SCHMID, Cento novelline morali pel fanciulli, e cento brevi racconti tratti dal francese, con alcune altre novellotte e racconti aggiunti in questa nuova edizione, in 12. Livorno 1850.

MEYRAGUET, Compendium theologiæ moralis *S. Alphonsi Mariae De Ligorio*, complectens, tum operis cui titulus Homo Apostolicus substantiam, etc., in 8. Liburni 1851.

NICOLAN (A.) Del protestantismo e di tutte le eresie nel loro rapporto col socialismo preceduto dall'esame di uno scritto del Sig. *Guizot*, in 8. Milano 1853.

— Studii filosofici intorno al Cristianesimo, 4 vol. in 8. Mil. 1854.

NOVELLE scelte del seguenti autori: *Tastù, Deschamps, Chateaubriand, Craon, Jacob, Fournet, Rastoin, Avenel, Théaulon, Alissan, Chazet, Musset, Colet, Busoni, Saint-Félix, Jutrecourt, Dupin, De la Madeleine, Walsh, Rolfe, Karr, Lassailly, Tremont, Vigny, e Barbier*, in 8. Livorno 1840, bella edizione.

OMERO, Iliade traduzione di *Vincenzo Monti*, cogli argomenti, in 12. Livorno 1853.

— Odissea, traduzione del *Cav. Ipp. Pindemonte*, in 12. Livorno 1853, con note.

PAGANI (G. B.) Il mese Eucaristico ovvero l'anima divota della SS. Eucaristia, in 48. Milano 1850.





